موسوعة الإمام الفاضل اللنكراني

٣٧

دراسات في الأصول

تقريرات الفقيه المرجع الديني

آية الله العظمى الشيخ محمد الفاضل اللنكراني

الجزء الأول

تأليف

السيد صمد علي الموسوي

تحقيق ونشر: مركز فقه الأئمة الأطهار

دراسات في الأصول

تقرير لما أفاده المرجع الديني

آية الله العظمى الشيخ محمد الفاضل اللنكراني قدس سره

المؤلف

السيد صمد علي الموسوي

الجزء الأول

موسوی، سيّد صمدعلی، محرّر.
دراسات في الأصول: تقريراً لابحاث آية الله العظمى الفاضل اللنكراني / المؤلّف السيّد صمدعلي الموسوي. ـ قم: مركز فقه الأئمة الأطهار عليهم السلام، ١٤٣٠ق. = ١٣٨٨.
٤ج.: نمونه. (موسوعة الإمام الفاضل اللنكراني: ٣٧) ISBN: 978-964-7709-96-5
فهرستنويسى براساس اطلاعات فيپا.
كتابنامه بصورت زيرنويس.
چاپ اول.
١. اصول فقه شيعه ـ قرن ١٤. الف. فاضل موحدى لنكرانى، محمد، ١٣١٠ـ١٣٨٦. ب. عنوان.
ج. عنوان: تقريراً لابحاث آية الله العظمى الفاضل اللنكراني.
Bp ١٥٩/٨/ م٨ د٤ ١٣٨٨ ٢٩٧/٣١٢

منشورات مركز فقه الأئمة الأطهار

دراسات في الأُصول

تقريراً لابحاث آية الله العظمى الفاضل اللنكراني

(الجزء الأوّل)

تأليف: .... السيّد صمدعلي الموسوي
الطبعة: .... الأُولى ١٤٣٠ق = ١٣٨٨
المطبعة: .... ياران ـ قم
الكميّة: ١٠٠٠

شابك: ٩٧٨-٩٦٤-٧٧٠٩-٩٢-٧ ISBN: 978-964-7709-92-7

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على اشرف الانبياء والمرسلين
محمد وعترته الطيبين الطاهرين واللعنة الدائمة على اعدائهم اجمعين
اما بعد فلا يخفى ان الاخ الفاضل حجة الاسلام السيد محمد علي
الموسوي دامت افاضاته ممن وفق لحضور ابحاثنا الاصولية و
قررها مع رعاية الايجاز والاختصار وذكر الامهات ورؤوس المطالب
وقد لاحظت بعض المواضع منها فوجدتها مبينا للمقصود وافيا بالمراد
فاسأل الله جل شأنه ان ينفع بكتابه (دراسات في الاصول)
محصلي الحوزة المقدسة جعله الله من اعلام الدين والعلماء
العاملين انه ولي المؤمنين .

[illegible]

١٣٧٥/١/٢٢

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله الّذي إذا أحبّ عبداً فقّهه في الدّين وأُصلّي وأُسلّم على خاتم المرسلين محمّد صلّى‌الله عليه وآله أجمعين واللّعن على أعدائهم إلى قيام يوم الدّين.

أمّا بعد. إنّ هذا المشروع الّذي بين يديك هو أحد التقريرات لما أفاده المرجع الدّيني المجاهد المرحوم آية الله العظمى الشيخ محمّد الفاضل اللنكراني‌ﷺ في علم الأصول؛ قرّره أحد الأماجد من تلامذته. الأخ الفاضل حجّة الإسلام والمسلمين السيّد صمدعلي الموسوي(دامت افاضاته) راعياً للإيجاز والإختصار. مبيّناً للمقصود، وافياً بالمراد، مع عبارات واضحة، خالياً عن التعقيد والإطناب المملّ والإيجاز المخلّ، وكان المقرّر ممّن حضر درس الأستاذ في الدورة الثانية من محاضراته الأُصوليّة، فطبعاً قرّر ما استفاده مشافهةً من نفس هذه الدورة وأكمل ما نقص منها ممّا طبعت من الدورة الأُولى ـ باللّغة الفارسية في ستة عشر مجلداً ـ وكان المقرّر قد قرّر ثلثي المباحث في زمان حياة الأُستاذﷺ وطبعها في مجلّدين مزيّناً بتقريظ الأُستاذ ومع الأسف اكتملت تقرير المباحث بعد مضيّ سنة من ارتحال الأُستاذ إلى جوار ربّه، تغمّده الله برحمته وأسكنه بحبوحات جنّاته. وحيث اضيفت إلى ما كتبه في حياة الأُستاذ مباحث أُخرى إلى آخر علم الأُصول فلابدّ من التغيير في تنظيم الكتاب فرأينا أنّ الأجدر طبعه في أربع مجلّدات.

ومن اللازم علينا أن نشكر جميع من ساعدنا في مركز فقه الأئمّة الأطهار عليهم السلام لإنجاز هذا المشروع سيّما سماحة حجّة الإسلام والمسلمين الشيخ محمدرضا الفاضل الكاشاني مدير المركز و حجّة الإسلام والمسلمين الشيخ علي الحميداوي الأنصاري «زيد عزهما» الّذي بذل غاية جهده في تنسيق المتون وتقويم النصوص وايراد العلائم المساعدة على القرائة وإعداده للطبع. نسأل الله تعالى أن يوفّقنا لمرضاة وليّه حجّة بن الحسن العسكري «عجّل الله تعالى فرجه الشريف» الّتي هي مرضاته. إنّه هو السميع الدعاء.

مركز فقه الأئمّة الأطهار عليهم السلام

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة المقرّر

الحمد لله الذي علّم الإنسان ما لم يعلم، والصلاة والسلام على أشرف خلقه محمّد صلى الله عليه وآله وآله الطاهرين، سيّما بقيّة الله في الأرضين، واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

أمّا بعد:

فأشكر الله سبحانه ـ كما هو أهله ومستحقّه ـ بما تفضّل عليّ وأجاد بتوفيقي لتقرير دورة كاملة في أُصول الفقه من بحوث شيخنا الأُستاذ الفقيد الراحل المرجع الديني آية الله العظمى الشيخ محمّد الفاضل اللنكراني رحمه الله.

قد كان لي شرف الحضور في دروسه العليا ـ أي بحوث الخارج في الفقه والأُصول ـ في مدّة عشر سنوات فكان معظم ما قرّرته ممّا استفدته من درسه حضوراً، وكنت قد أكملت بعضه من الدورة الأُولى لتدريس خارج الأُصول المنتشرة باللغة الفارسيّة في ستّة عشر مجلّداً.

وكان من دأبي أن التقي به في كلّ يوم خميس من الأُسبوع لملاحظة ما قرّرته، ورفع النقائص منه وتكميل التقرير من حيث الأُسلوب، وبيان المطالب المدعومة بالبراهين والاستدلالات الرصينة. وكان ذلك بعد مراجعتي للتقرير وتهذيبه وملاحظته مع مجموعة من الزملاء والأصدقاء في كلّ يوم.

والأُستاذ رحمه الله كان يتعاطف معي ـ كولده ـ بكلّ حنان وشفقة، ويرشدني بإشاراته

القيّمة. فلا أنسى أبوّته ولطفه الجسيم، سائلاً المولى القدير أن يتغمّده برحمته الواسعة، ويسكنه فسيح جنّاته، وينزل على مضجعه شآبيب رحمته.

ثمّ أقول بكلّ صراحة: إذا لاحظ القارئ الكريم نقصاً في الأسلوب أو في أداء المطالب أو إيصال المفاهيم والمسائل الأُصوليّة فهو منّي وقلّة بضاعتي، وما يكون في التقرير من كمال وإحكام وعمق فهو من سماحته ﷺ.

وقد فرغت من تكميل تقرير مباحث هذا الكتاب (دراسات في الأُصول) بعد سنة من رحيل الأُستاذ العظيم إلى جوار ربّه الكريم بعد الطبع وانتشار مجلّدين منه من الابتداء إلى انتهاء بحث البراءة في زمان حياة الأُستاذ مزيّناً بتقريظه. وفي هذه الطبعة ـ حيث اضيفت إليها بقية المباحث وتغيّرت تنظيمات المجلّدات ـ طبع في أربع مجلّدات.

واللازم عليّ أن أشكر كلّ من ساعدني في تصحيح وطبع ونشر هذا الكتاب سيّما رئيس مركز فقه الأئمّة الأطهار عليهم السلام سماحة آية الله الشيخ محمّد جواد الفاضل اللنكراني (زيد عزّه) ومدير المركز سماحة حجّة الاسلام والمسلمين محمد رضا الفاضل الكاشاني (زيد عزّه) وسماحة حجّة الاسلام والمسلمين الشيخ عليّ الحميداوي الأنصاري (زيد عزّه) الذي بذل غاية جهده في تنسيق المتون وتقويم النصّ وإيراد العلائم المساعدة على القراءة وإعداده للطبع.

وأُهدي ثواب ما كتبته إلى روح الأُستاذ أوّلاً وإلى روح والدي الفقيد السيّد عبد الحسين الموسوي سائلاً المولى الكريم أن يتقبّله منّا بأحسن قبول، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

العبد السيّد صمد عليّ الموسوي
الحوزة العلميّة ـ قم المقدّسة
١٣ / ج٢ / ١٤٢٩ هـ.ق
٢٨ / ٣ / ١٣٨٧ هـ.ش

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على سيّدنا ومولانا أبي القاسم محمّدﷺ، وعلى آله الطيّبين الطاهرين المعصومين سيّما بقيّة الله في الأرضين، ولعنة الله على أعدائهم ومدّعي شئونهم ومخرّبي شريعتهم من الآن إلى قيام يوم الدين.

وبعد، فقد رتّب هذا الكتاب تبعاً لصاحب الكفاية على مقدّمة ومقاصد وخاتمة.

المقدّمة

وهي تشتمل على أمور

الأمر الأوّل

موضوع العلم ومسائله

ثمّ إنّ المتداول بين العلماء في بحوثهم أنّهم يذكرون قبل الورود في المقاصد مطالب ونكات بعنوان المقدّمة، ونحن بعون الله تعالى نتأسّى بهم، ونقول: من المقدّمات التي أشار إليها المحقّق الخراساني في الكفاية في ضمن المقدّمة الأُولى هي بيان موضوع العلوم.

قال المحقّق الخراساني‌ؒ[1]: «إنّ موضوع كلّ علم وهو الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة...» إلخ.

ومراده من بيان هذا المطلب هنا تفسيره الخاصّ للعرض الذاتي.

وأمّا المهمّ في المقدّمة الأُولى فهو البحث عن النسبة بين موضوع العلم وبين موضوعات مسائله، ولذا قال صاحب الكفاية‌ؒ[2]: «موضوع كلّ علم هو نفس موضوعات مسائله عيناً وما يتّحد معها خارجاً، وإن كان يغايرها مفهوماً تغاير الكلّي ومصاديقه والطبيعي وأفراده».

ولكنّنا قبل الورود في هذا البحث نذكر مطالب حول موضوع العلم،

---

(١) كفاية الأُصول ١: ٢.

(٢) المصدر السابق.

فنقول:

أوّلاً: هل أنّ كلّ علم يحتاج إلى الموضوع أم لا؟

وثانياً: على فرض الاحتياج هل اللّازم وحدة الموضوع في كلّ علم أم لا؟

وثالثاً: أنّ تعريف صاحب الكفاية للموضوع صحيح أم لا؟

ورابعاً: ما هو المقصود من العرض الذّاتي؟

وممّا يستفاد من تعريف المحقّق الخراساني‌ﷺ للموضوع ضمناً أنّ هذا المعنى عند العلماء أمرٌ مفروغ عنه، والمناطقة أيضاً عرّفوه كذلك. وهذا المعنى يدلُّ على مطالب:

الأوّل والثاني

احتياج العلم إلى الموضوع وأنّ الموضوع في كلّ علم يكون واحداً

فقد أنكر أُستاذنا السيّد الإمام ـ دام ظلّه ـ[1] الأوّل، وبيان ذلك ـ حسب تقرير مقرّره ـ: أنّه لم يكن لمدوّن العلم في بادئ الأمر موضوع مشخّص معلوم حتّى يبحث حوله، بل العلوم كانت في بادئ الأمر عدّة مسائل متشتّة ومباحث مهملة ناقصة، وأضافوا إليها في طول الزمان مسائل متجدّدة حتّى بلغ ما بلغ، بحيث تعدُّ بالآلاف من المباحث والمسائل، بعدما كانت أوّل نشوءها تبلغ عدد الأصابع.

ويشهد لذلك ما نقله الشيخ الرئيس في تدوين المنطق عن المعلّم الأوّل: من أنّنا ما ورثنا عمّن تقدّمنا في الأقيسة إلّا ضوابط غير مفصّلة. وأمّا تفصيلها وإفراد كلِّ قياس بشروطه فهو أمر قد كدّرنا فيه أنفسنا[2].

وعلى هذا لم يكن في بادئ الأمر موضوع معيّن للعلوم، وهذا الاستدلال منوط بدعوى الأُستاذ.

وأمّا ما قرّره المقرّر ـ من أنّه لا يصحّ أنّ تكون نسبة موضوع العلم

---

(١) تهذيب الأصول ١: ٥.

(٢) ذكره الامام ﷺ في هذا البحث.

وموضوعات المسائل نسبة الكلّي ومصاديقه والطبيعي وأفراده؛ إذ يمكن أن تكون نسبة موضوع العلم وموضوعات المسائل نسبة الكلّ والجزء، مثل: علم الجغرافيا، أو تكون نسبة الموضوع وموضوعات المسائل نسبة التساوي، مثل: علم العرفان ـ فهو منوط بالمرحلة الرابعة من بحثنا وسوف يأتي إن شاء الله.

كما أنّ قوله بأنّ العلم لايحتاج إلى موضوع مشخّص معلوم غير تامّ، فإنّ علم الفقه موضوعه فعل المكلّف، ولكنّ أكثر مسائله التي تبحث فيه لا ربط لها بفعل المكلّف، مثل مسائل الإرث والنجاسات وأمثالها، بل هي مربوطة بالمرحلة الثالثة من بحثنا، وسيأتي إن شاء الله تعالى.

وأمّا إن قام الدليل على احتياج العلوم إلى الموضوع فلا منافاة بين ما تقدّم وما ذكره الأُستاذ؛ إذ العلوم وإن كانت في بادئ الأمر مهملة وناقصة ولكن نعلم بالبداهة أنّ المناطقة لم يبحثوا في ضمن مباحث المنطق عن مباحث علوم أُخرى كالنحو والفقه ـ مثلاً ـ وأنّ النقص والكمال لا ينفي احتياج العلم إلى الموضوع.

والمشهور من العلماء أقام دليلاً على وحدة الموضوع، فإن تمّ هذا الدليل فيثبت به أصل الاحتياج أيضاً، ولهذا الدليل مقدّمتان:

الأُولى: أنّ كلّ علم يترتّب عليه غرض واحد وفائدة واحدة، أي على أساس الغرض الواحد يدوّن علم واحد. فمثلاً: دوّن علم النحو لصيانة الإنسان عن الخطأ في المقال، ودوّن المنطق لصيانة الإنسان عن الخطأ في الفكر، وهكذا.

الثانية: أنّ الواحد لا يصدر إلّا من الواحد، يعني لا تؤثّر أشياء متباينة على

شيء واحد، إلّا أن تكون بينها جهة مشتركة كالنار والشمس في الحرارة، فإن كان المعلول متّصفاً بالوحدة كانت العلّة أيضاً كذلك.

وهاتان المقدّمتان بضميمة أنّ كلّ علم عبارة عن مجموعة مسائله، تنتجان: أنّ المؤثّر في الغرض الواحد هو المسائل، ويترتّب غرض علم النحو ـ مثلاً ـ على مسائل شتّى مثل: الفاعل مرفوع، والمفعول منصوب، والمضاف إليه مجرور، وأمثال ذلك.

ثمّ إنّه لا يخفى أنّ لكلّ مسألة من مسائل العلم ثلاثة عناوين: وهي: الموضوع، والمحمول، والنسبة بينهما.

وإذا لاحظنا مسائل علم النحو ـ مثلاً ـ قد يكون المحمول فيها واحداً مع وحدة الموضوع كالمرفوعات، فإنّ الخبر في كلّ مسألة منها يكون مرفوعاً، وقد يكون الموضوع فيها واحداً والمحمول متعدّداً، مثل: الأحكام الثابتة للفاعل نحو الفاعل مقدّم على المفعول، والفاعل مرفوع، ونحو ذلك، وقد يكون الموضوع والمحمول في المسائل متباينين، مثل: الفاعل مرفوع والمفعول منصوب، والمضاف إليه مجرورٌ، وأمثال ذلك، فلابدّ من فرض جامع واحد مؤثّر في الغرض والمعلول الواحد.

ويحتمل في بادئ الأمر أنّ الجامع المؤثّر هو الجامع بين الموضوعات، أو الجامع بين المحمولات، أو الجامع بين النِسب، ولكنّ المفروض في القضايا أنّ عنوان المحمول عنوان عرضيٌ يعرض على الموضوع، ففي مثل «زيدٌ قائمٌ» الموضوع متّصف بوصف القيام، فالمحمول عرض والموضوع معروض، ومعلوم أنّ المعروض مقدّم من حيث الرتبة؛ لأنّه يكون جامعاً.

ومن هنا يعلم أنّ الموضوع مقدّم على النسب أيضاً في جعله جامعاً.

وذلك أوّلاً: أنّها معنى حرفي وهو متأخّرٌ عن الموضوع.

وثانياً: أنّها متأخّرة عن المحمول أيضاً، وعنوان النسبة عنوان تبعي، فلابد أن يكون الجامع المؤثّر هو الجامع بين الموضوعات. فالجامع بين الفاعل والمفعول والمضاف إليه هي الكلمة والكلام بناء على كونهما شيئاً واحداً.

والحاصل: أنّه لابدّ لنا من جامع بين الموضوعات حتّى يعبّر عنه بموضوع العلم، ولابدّ أيضاً أن يكون الجامع شيئاً واحداً.

ولكن أُشكل عليه:

أوّلاً: بأنّه لا دليل لترتّب غرض واحد على علم واحد، بل يمكن أن يترتّب على علم واحد غرضان وفائدتان، بحيث يكون بينهما تلازم.

فإن قلت: إنّه يترتّب خارجاً على علم واحد غرض واحد، أي ليس في الخارج علم يترتّب عليه غرضان.

قلنا: هذا أمر غير معلوم فلعلّه يترتّب على علم واحد غرضان أو أغراض متعدّدة.

أمّا هذا الإشكال فليس من الإشكالات المهمّة. والمناسب في ذيل هذا الإشكال ذكر ما تعرّض له صاحب الكفاية[1] ههنا، وهو قوله: قد يتداخل بعض العلوم في بعض المسائل ممّا كان له دخل في مهمّتين؛ لأجل كلّ منهما دوّن علم على حدة، فيصير من مسائل العلمين.

لا يقال: على هذا يمكن تداخل علمين في تمام مسائلهما فيما كان هناك مهمّان متلازمان...

فإنّه يقال: ـ مضافاً إلى بعد ذلك بل امتناعه عادة ـ لا يكاد يصحّ لذلك

---

(١) كفاية الأصول ١: ٥.

تدوين علمين وتسميتهما باسمين...

هذا، ولكن الحقّ أنّه لا دليل على امتناعه عادة. هذا أوّلاً.

وثانياً: بأنّ الغرض الواحد الذي يترتّب على مسائل العلوم إمّا أن يكون واحداً شخصيّاً وحقيقيّاً، مثل قولك: «زيدٌ واحدٌ» فـ«زيد» واحد شخصي وحقيقي لا يقبل التعدّد والتكثّر. وإمّا أن يكون واحداً نوعيّاً، مثل قولك: «الإنسان واحدٌ» فـ«الإنسان» واحد نوعي؛ لأنّه نوع له مصاديق وأفراد متعدّدة مشتركة جميعاً في الإنسانيّة. وإمّا أن يكون واحداً عنوانيّاً، وهو قد يتحقّق في أُمور اعتباريّة شرعيّة، مثل قولك: «الصلاة واحدةٌ» ففيها اجتمعت المقولات المختلفة المتباينة التي جعلها اعتبار الشرع شيئاً واحداً، وقد يتحقّق في أُمور اعتباريّة عرفيّة، مثل قولك: «السكنجبين واحدٌ». ومنه عنوان أهل البيت عليهم السلام الذي يكون مصداقاً لآية التطهير، وهم: «عليّ وفاطمة وبنيها»، كما تحقّق في محلّه.

وعلى أيٍّ تقدير لا تكشف وحدة الغرض عن وجود جامع ماهوي وحداني بين تلك المسائل، فإنّ الواحد في القاعدة التي ذكرناها في المقدّمة الثانية ـ أي الواحد لا يصدر إلّا من الواحد ـ واحدٌ شخصي وحقيقي بلا شبهة وإشكال، بمعنى أنّ المعلول الذي يكون له وحدة حقيقيّة شخصيّة لا معنى بأن يكون معلولاً لعلّتين أو علل متعدّدة.

إن قلت: إنّ الواحد في المقدّمة الأُولى أيضاً واحد شخصي تبعاً للمقدمة الثانية، بل لابدَّ منه؛ لأنّها قضيّة منطقيّة، ولابدّ فيها من وحدة حدّ الوسط للاستنتاج، فإن كان الواحد في المقدّمة الأُولى نوعيّاً أو عنوانيّاً فلا يناسب الواحد الشخصي الذي يكون في الثانية، فلا يستفاد من القضيّة نتيجة،

كما سيأتي تفصيله إن شاء الله.

قلنا: إنّ الغرض الواحد يترتّب على مجموع المسائل من حيث المجموع، لا على كلّ مسألة مسألة بحيالها واستقلالها، كما أنّ الغرض المترتّب على علم النحو -أي صون اللسان عن الخطأ في المقال- متّصفٌ بوحدة شخصيّة، ومعلوم أنّ المؤثّر في تحقّق هذا الغرض ليس قاعدةً من قواعد النحو، بل المؤثّر فيه المجموع من حيث هو مجموع، فتكون كلّ مسألة منها جزء السبب لا تمامه، نظير ما يترتّب من الغرض الواحد على المركّبات الاعتباريّة الشرعيّة، كترتّب المعراجيّة على الصلاة -مثلاً- فإنّ المؤثّر فيها مجموع الأجزاء المركّبة بما هو مجموع، لا كلُّ جزء جزء منها، ولذا لو انتفى أحد أجزائها انتفى الغرض، فوحدة الغرض بهذا النحو لا تكشف عن وجود جامع وحداني بين المسائل بقاعدة عدم صدور الواحد إلّا من الواحد، فإنّ استناد الغرض إلى المجموع بما هو هو لا يكون مخالفاً لتلك القاعدة حتّى نستكشف عن وجود الجامع؛ لأنّ سببيّة المجموع من حيث هو سببيّة واحدة شخصيّة، فالاستناد إليه استناد معلول واحد شخصي إلى علّة واحدة شخصيّة لا إلى علل كثيرة.

ومقامنا من هذا القبيل، فإنّ المؤثّر في الغرض الذي يترتّب على مجموع القضايا والقواعد هو المجموع من حيث المجموع، لا كلّ واحدة واحدة منها، فحينئذٍ لا سبيل لنا إلى استكشاف وجود جامع ذاتي بين المسائل، فإنّ نسبة الغرض إلى المسائل نسبة الكلّ إلى الجزء، لا نسبة الكلّي إلى مصاديقه وأفراده، يعني نسبة الغرض إلى المسائل نسبة «زيد» إلى أجزائه، لا نسبة إنسان إلى مصاديقه، وهذا هو الفرق بين الجامع والمجموع.

وبالجملة، إن كان الواحد في المقدّمة الأولى واحداً شخصيّاً فلا ربط له

بالجامع الذاتي أصلاً. وإن كان الواحد فيها واحداً نوعيّاً ـ بأن يكون الغرض كُليّاً ذا أفراد متعدّدة، ويترتّب كلُّ فرد منها على كلّ مسألة من المسائل بالاستقلال كما هو الصحيح ـ فالأمر واضح؛ إذ لو فرض أنّ لعلم النحو ـ مثلاً ـ ثلاثة مسائل نحو: الفاعل مرفوع، والمفعول منصوب، والمضاف إليه مجرور، والغرض منه صون اللسان عن الخطأ في المقال، فحينئذٍ لو كان المجموع من حيث المجموع مؤثّراً في الغرض فلازم ذلك أنّه لو علم شخص كُلَّ مسائل علم النحو ماعدى مسألة واحدة لا يحصل الغرض المذكور، كالصلاة التي لا تصحّ في صورة عدم صحّة جزء من أجزائها، مع أنّه لو علم شخص مسألة واحدة من علم النحو لحصل له الغرض بالنسبة إليها وتحقّق مصداق من مصاديقه، فيكون الغرض المترتّب على علم النحو واحداً نوعيّاً.

ومن هنا يعلم أنّ لكلّ مصداق من الغرض ربطاً بمسألة من مسائل علم النحو، فصون اللسان عن الخطأ في المقال في باب الفاعل مربوط بـ«الفاعل مرفوع»، وفي باب المفعول مربوط بمسألة «المفعول منصوب»، وهكذا، فيترتّب على كلّ مسألة غرض خاصّ غير الغرض المترتّب على مسألة أُخرى، ويتعدّد الغرض بتعدّد المسائل والقواعد، وإذا كان الأمر كذلك فلا طريق لنا إلى إثبات جامع ذاتي وحداني بين موضوعات هذه المسائل؛ إذ البُرهان المذكور لو تمّ إنّما يتمّ في الواحد الشخصي البسيط لا فيما كان الواحد الشخصي ذا جهتين أو ذا جهات متعدّدة، فضلاً عن كونه واحداً نوعيّاً، فإذا فرضنا الغرض واحداً نوعيّاً لا يكشف إلّا عن جامع واحد نوعي.

وأمّا صون اللسان عن الخطأ في المقال وإن كان جامعاً بين الأغراض إلّا أنه لا يكون جامعاً ذاتيّاً وحدانيّاً، فلا يناسب المقدّمة الثانية التي كان الواحد

فيها واحداً شخصيّاً بسيطاً من جميع الجهات.

وإن كان الواحد في المقدّمة الأُولى واحداً عنوانيّاً فالحال فيه أوضح من الواحد النوعي، فإنّ القاعدة المذكورة لو تمّت إنّما تتمّ في الواحد الحقيقي لا في الواحد العنواني، والمفروض أنّ الغرض في كثير من العلوم واحد عنواني لا واحد حقيقي، فإنّ الاقتدار على الاستنباط في علم الأُصول وصون اللسان عن الخطأ في المقال في علم النحو،... ليس واحداً بالذات، بل واحد بالعنوان الذي انتزع من مجموع الأغراض المتباينة المتعدّدة بتعدد القواعد المبحوث عنها في العلوم ليشار به إلى هذه الأغراض، فكلّ قاعدة منها منوطة بغرض من الأغراض المتباينة. فحينئذٍ كيف يكشف مثل هذا الواحد عن جامع ذاتي؟! فلا يكشف الواحد العنواني إلّا عن واحد عنواني. فالدليل الذي أقامه المشهور لأصل احتياج العلوم إلى الموضوع ليس بتامّ.

وأقاموا أيضاً دليلاً آخر لاحتياج العلم إلى الموضوع وهو: أنّ من المسائل التي تبحث في المقدّمة مسألة تمايز العلوم.

وقال بعض المحقّقين ـ كالمحقّق الخراساني[1] والمحقّق العراقي[2] وآخرين ـ: إنّ تمايز العلوم يكون بتمايز الأغراض، فإذا كان الغرض واحداً فيكون العلم أيضاً واحداً، وإذا كان الغرض متعدّداً فيكون العلم أيضاً متعدّداً.

ولكنّ المشهور بين العلماء أنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، والظاهر من هذا القول أنّ العلوم تحتاج إلى الموضوع، وإلّا كيف يكون تمايز العلوم بتمايز الموضوعات؟! وهذا دليل على أنّ أصل الاحتياج عندهم كان من المسلّمات.

---

(١) كفاية الأُصول ١: ٥.

(٢) نهاية الأفكار ١: ٧.

ولا يخفى عليك ضعفه، فإنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات غير مسلّم، مع مخالفة فحول الفن كالمحقّق الخراساني وتلميذه العراقي ﷺ وغيرهما؛ لاحتمال الثالث الذي أُشير إليه في الكفاية، وهو: أن يكون تمايز العلوم بتمايز المحمولات، هذا أوّلاً.

وثانياً: لا نعلم اعتقاد المشهور ابتداءً بذلك حتّى يستفاد منه احتياج العلوم إلى الموضوع، بل يمكن أن تكون المسألة بالعكس بأن تكون مسألة تمايز العلوم بالموضوعات فرع مسألة احتياج العلوم إلى الموضوع، والمناسب لهذا الدليل أن يكون تمايز العلوم بالموضوعات أصلاً في البحث والاعتقاد.

بقي هنا جوابان مهمّان على استدلال المشهور لاحتياج العلوم إلى الموضوع:

الأوّل: أنّ الغرض المترتّب على العلوم كترتّب المعلول على العلّة هل يترتّب على نفس المسائل الواقعيّة وقواعدها النفس الأمريّة؟ فمثلاً: الغرض المترتّب على علم النحو ـ أي صون اللسان عن الخطأ في المقال ـ يترتّب على وجود كلّ فاعل مرفوع وكلّ مفعول منصوبٌ ونحوهما، ولازم ذلك حصول الغرض لكلّ من كان عنده كتب كثيرة من علم النحو، بل اللازم تكلّم الناس كلاماً صحيحاً من ابتداء تدوينها؛ إذ المسائل التي تكون علّة لوجود ذلك الغرض كانت موجودة.

وبطلانه واضح؛ إذ من المعلوم أنّ حصول الغرض يتوقّف على ثلاث مقدّمات: إحداها: وجود المسائل في الكتب، ثانيتها: الإطّلاع عليها، ثالثتها: رعايتها حين التكلّم. ويحصل من جميع ذلك صون اللسان عن الخطأ في المقال، فلا يكون المؤثّر في الغرض الجامع بين الموضوعات ولو قلنا بوجوده.

الثاني: أنّ الطريق الذي اختاره المشهور للاستدلال يستفاد منه أنّ الجامع بين النسب مؤثّر في الغرض؛ إذ النسبة وإن كانت مؤخّرة عن الموضوع والمحمول من حيث الرُّتبة إلّا أنّ المحور والقوام في القضيّة الحمليّة هي النسبة والرّبط، كما هو الظاهر؛ إذ معنى «زيدٌ عالمٌ»: أنّي أُخبرك بعالميّة زيد، بل ليس المراد من قولهم: وحدة الغرض تكشف عن جامع واحد إلّا جامع بين النسب، فإنّ الجامع بين الموضوعات عبارة عن الكلمة والكلام التي هي الموضوع لعلم النحو، ولا ربط لها بالغرض، ومن البديهي أنّ الجامع بين النسب هو مرفوعيّة الفاعل ومنصوبيّة المفعول ونحوهما، وذلك لا يكون موضوعاً لعلم النحو.

والحاصل: أنّه لا يثبت بدليل المشهور احتياج العلوم إلى الموضوع، كما لا يثبت بالدليل الذي ذكرناه بعده.

نعم، يوجد طريق آخر لإثباته ذكره سيّدنا الأُستاذ[1] في التهذيب لغرض آخر، واستفدنا منه احتياج العلوم إلى الموضوع، وهو:

إنّا نرى نوعاً من السنخيّة الذاتيّة بين مسائل العلم وإن اختلفت من حيث الموضوع والمحمول، فإنّا نرى بين مسألة الفاعل مرفوع والمفعول منصوبٌ نوع من الارتباط الذي لا نراه بين مسألة الفاعل مرفوع ومسألة صيغة الأمر دالّة على الوجوب، ومن العجب أنّ المسائل الأُصوليّة مع أنّ قسماً منها مباحث لفظيّة وقسماً آخر مباحث عقليّة ولكن نرى بينهما بالبداهة سنخيّة لا تكون بين مسائل هذا العلم وعلوم أُخر.

إن قلت: إنّ هذه السنخيّة التي تكون بين مسائل العلم سرّها وحدة الغرض فقط.

---

(١) تهذيب الأصول ١: ٩.

قلنا: إنّه لو فرضنا عدم ترتّب غرض على علم أصلاً مع ذلك نرى السنخيّة الذاتيّة بين نفس المسائل، وهذا يكشف عن وجود الموضوع ووحدته، وما يوجب تحقُّق هذه العُلقة بين المسائل شيء نسمّيه بالموضوع، ومن المعلوم أنّه شيء واحد.

فتحقّق إلى هنا احتياج العلوم إلى الموضوع، وأنّه في كلّ علم واحد. إلى هنا تمّ الكلام حول المطلبين الأوّل والثاني.

المطلب الثالث

في تعريف الموضوع

ذكر المنطقيّون تعريفاً للـموضوع وتـبعهم الآخـرون في ذلك، وهـو: أنّ موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة. وإنّا نبحث ههنا بعون الله تعالى في جهتين: الأُولى: ما هو المقصود من العرض الذاتي؟ والثانية: هل أنّ تعريف المنطقيّين صحيح أم لا؟

أمّا البحث في الجهة الأُولى فإنّه قد تحقّق في المنطق أنّ العرض يستعمل في قبال الذات والذاتيّات، وأنّ الكلّيّات الخمسة ثـلاثة مـنها تـرتبط بـالذات والذاتيّات، وهي: النوع والجنس والفصل، واثنان منها ترتبط بالعرض، وهما: العرض الخاصّ والعرض العامّ. وهذا أحد التقسيمات للعرض. والتقسيم الآخر له يكون إلى عرض مفارق وعرض لازم، وللعرض اللازم تقسيمٌ إلى اللازم البيّن واللازم غير البيّن، واللازم البيّن ينقسم إلى البيّن بالمعنى الأخصّ، والبيّن بالمعنى الأعمّ، والمقصود هنا تقسيمه الثالث، وهو أنّ العرض قد يكون ذاتيّاً وقد يكون غريباً، وذكروا لتنقيح البحث صوراً للعرض.

وعند المشهور بعضها عرض ذاتي بلا إشكال، وبعضها عرض غريب بلا ريب، وبعضها مختلف فيه، وقالوا: إنّ العرض على ثمانية أقسام:

الأوّل: أن يكون العرض عارضاً على المعروض بلا واسطة أصلاً، لا ثبوتاً ولاعروضاً؛ إذ كان العرض بديهيّاً، بل ربما كان من لوازم ماهيّة المعروض مثل: الأربعة زوج.

إن قلت: إنّ الدليل على زوجيّة الأربعة موجودٌ، وهو أنّها منقسمة إلى المتساويين.

قلنا: هذا معنى الزوجيّة لا دليلها، وإن أبيت قلنا: إنّ انقسام الأربعة إلى المتساويين لا يحتاج إلى العلّة، مع أنّها عرض للأربعة.

إن قلت: إنّ هذه ماهيّة الأربعة لا عرضها.

قلنا: إن كانت هي ماهيّة لها فلِمَ تنقسم السِتّة والثمانية والعشرة إلى المتساويين؟! فهذا دليل على عدم كونها ماهيّةً لها، فالزوجيّة والانقسام إلى المتساويين عارضان على الأربعة بلا واسطة وبلا علّة، مع أنّهما غير مرتبطين بماهيّة الأربعة.

الثاني والثالث: أن يكون العرض عارضاً على المعروض بواسطة داخليّة، يعني: أن تكون الواسطة جزءً لماهيّة المعروض، وأجزاء الماهيّة ليست أزيد من اثنين، أحدهما: الجزء الأعمّ ـ أي الجنس ـ وثانيهما: الجزء المساوي ـ أي الفصل ـ والجزء الأخصّ للماهيّة ليس بموجود، فإنّ الماهيّة مركّبة من الجنس والفصل ولا ثالث لهما.

وأمّا إن كان العروض بواسطة داخليّة أعمّ، مثل: الإنسان ماشي؛ لأنّه حيوان، فإنّ المشي عارض على الإنسان بواسطة جزء ماهيّة الأعمّ، يعني: الحيوانيّة التي هي أعمّ من الإنسان وغيره. وأمّا إن كان العروض بواسطة داخليّة مساوية، مثل: الإنسان عالم؛ لأنّه ناطق، أي مدرك للكلّيّات، فإنّ

عنوان العالميّة عارض على الإنسان بواسطة داخليّة مساوية؛ إذ النطق مع أنّه جزء لماهيّة الإنسان لكنّه مساوٍ له.

وأمّا الأقسام الخمسة الباقية فلها جهة مشتركة، وهي: أنّ الواسطة في الجميع خارجيّة.

توضيح ذلك: أنّ الواسطة قد تكون مساوية للمعروض، وقد تكون أعمّ منه، وقد تكون أخصّ منه، وقد تكون مباينة للمعروض، والمباينة على قسمين.

وأمّا إن كان العرض عارضاً على المعروض بواسطة خارجيّة مساوية للمعروض فهو مثل: الإنسان ضاحك؛ لأنّه متعجّبٌ. فالمتعجّب وإن كان خارجاً عن ذات الإنسان إلّا أنّه مساوٍ له، فإنّ كلّ إنسان متعجّب، وكلّ متعجّب إنسانٌ.

وأمّا إن كانت الواسطة الخارجيّة أعمّاً من المعروض فهو مثل: الإنسان الذي أصابه التعب والألم لأنّه ماشٍ، فالمشي واسطة خارجيّة أعمّ من المعروض؛ إذ المشي لا يختصُّ بالإنسان.

وأمّا إن كانت الواسطة الخارجيّة أخصّ من المعروض كأن عرض عارض على النوع وحملناه على الجنس بصورة قضيّة مهملة لا بصورة قضيّة كلّيّة، مثل: الحيوان ناطق لأنّه إنسان، فإنّا إذا لاحظنا الإنسان يكون الحيوان جزءً لماهيّته، بينما لاحظنا الحيوان فليس الإنسان جزء ماهيّته، فحمل الناطق على الحيوان عرضيٌّ بواسطة خارجيّة هي أخصّ من المعروض؛ أي الإنسان.

وأمّا إن كانت الواسطة مباينة للمعروض فمعلوم أنّه لا يكون المراد من المباينة خارجاً عن ماهيّة المعروض، بل المراد أنّه لا يكون فى الخارج فردٌ

ومصداقٌ للمعروض والواسطة معاً، حتّى يكون هو مصداقاً للمتباينين ويصدق كلاهما عليه، وقد مرّ آنفاً أنّ العرض بواسطة مباينة على قسمين: قد يكون عرضاً حقيقيّاً للمعروض، وقد يكون عرضا مجازيّاً له.

القسم الأوّل: مثل الماء حار لمجاورته للنار، فمجاورة النار واسطة خارجيّة مباينة للماء، اتّصف الماء بالحرارة بواسطة خارجيّة مباينة بلا مجاز وعناية؛ إذ المجاورة توجب الارتباط الحقيقي بين الماء والحرارة.

القسم الثاني: بأن تحقّق عروض العرض أوّلاً وبالحقيقة للواسطة، وثانياً وبالعرض ينسب إلى المعروض عناية ومجازاً؛ للارتباط بينهما، مثل: جالس السفينة متحرّك، فالتحرّك ثابت للسفينة بالحقيقة والأصالة، ولكن بواسطة ارتباط الحالّ والمحلّ، والرابطة الركوبيّة تنسب إلى الإنسان بالمجاز والعناية.

ولا يخفى أنّ الواسطة في العروض تتصوّر في الواسطة الخارجيّة المباينة فقط، ولا يكون في بقية الأقسام الأُخر محلّاً لهذا التعبير، فترجع كلّ القضايا الحمليّة إلى هذه الصور الثمانية.

هذا، وعند المشهور ثلاثة منها عرض ذاتي بلا إشكال وبلا خلاف، وأربعة منها عرض غريب كذلك، وواحد منها محلُّ خلاف.

أمّا الصور التي تكون عندهم من الأعراض الذاتيّة فهي:

الأُولى: ألّا تكون واسطة في البين أصلاً، مثل: الأربعة زوج.

الثانية: أن تكون الواسطة جزءً داخليّاً مساوياً للمعروض مثل: الإنسان عالم لأنّه ناطق.

الثالثة: أن تكون الواسطة خارجيّة مساوية للمعروض، مثل: الإنسان ضاحك لأنّه متعجّبٌ.

وأمّا الصورة التي اختلفوا فيها فهي أن تكون الواسطة جزءً داخليّاً أعمّ من المعروض، مثل: الإنسان ماشي لأنّه حيوان.

وأمّا الصُّور التي تكون من الأعراض الغريبة وخارجة عن العنوان فهي ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة، وفسّر المرحوم صدر المتألّهين في كتاب الأسفار العرض الذاتي عند المشهور بقوله: «إنّه ما يلحق الشيء لذاتيّه أو لأمر يساويه»[1].

ومراده ما يعرض الشيء من دون واسطة أو بواسطة مساوية للمعروض، داخليّة كانت أو خارجيّة، ومعلوم أنّ هذا التفسير يقتضي انطباقه على الثلاثة التي ذكرناها آنفاً أيضاً.

ثمّ قال‏‏: فأشكل الأمر عليهم لما رأوا أنّه قد يبحث في العلوم عن الأحوال التي يختصُّ ببعض أنواع الموضوع، بل ما من علمٍ إلّا ويبحث فيه عن الأحوال المختصّة ببعض أنواع موضوعه.

وقد مرّ أنّ النوع لا يكون داخلاً في الجنس، فلا مدخليّة للإنسان في ماهيّة الحيوان، لا بعنوان الجنسيّة ولا بعنوان الفصليّة، ولذا إن عرض شيء على الإنسان ـ كالتعجّب مثلاً ـ وحملناه على الحيوان لم يكن عرضاً ذاتيّاً له، فإنّ التعجُّب لا يكون من العوارض الذاتيّة للحيوان، ولا تكون الواسطة ـ أي الإنسان ـ مساوية له، مثلاً: موضوع علم النحو الكلمة والكلام ومسائله: الفاعل مرفوعٌ، والمفعول منصوب، والمضاف إليه مجرورٌ، ومعلوم أنّ المرفوعيّة التي تكون من عوارض الفاعل هي نوع من الكلمة وأخصُّ منه، فلا تكون من العوارض الذاتيّة للكلمة والكلام، بل هي من العوارض الغريبة للموضوع

---

(١) الأسفار ١: ٣٠.

عند المشهور بلا إشكال.

ثمّ قال: فاضطرّوا تارةً إلى إسناد المسامحة إلى رؤساء العلم في أقوالهم بأنّ المراد من العرض الذاتي للموضوع في كلامهم هو أعمّ من أن يكون عرضاً ذاتياً له أو لنوعه ـ يعني: إن كانت المرفوعيّة عرضاً ذاتياً للفاعل كانت عرضاً ذاتياً للكلمة أيضاً ـ وتارةً إلى الفرق بين محمول العلم ومحمول المسألة كما فرّقوا بين موضوعيهما، بأنّ محمول العلم ما ينحلُّ إليه محمولات المسائل على طريق الترديد، إلى غير ذلك من الهوسات التي ينبُو عنها الطبع السليم، ولم يتفطّنوا بأنّ ما يختصُّ بنوع من أنواع الموضوع ربّما يعرض لذات الموضوع بما هو هو.

والظاهر من كلامه أنّه إن اختصّ عرض بنوع من الموضوع ـ أي الفاعل مثلاً ـ ربّما عرض بالموضوع ـ أي الكلمة والكلام ـ بما هو هو، يعني: بلا واسطة.

وفيه: أوّلاً: أنّ المراد من كلمة «ربُّما» يكون أحياناً واتّفاقاً، فعلى هذا لا يدفع الإشكال.

وثانياً: أنّ في كلامه صدراً وذيلاً تناقضاً ظاهراً؛ إذ كيف يعرض على الموضوع بلا واسطة ما اختصّ بالنوع؟!

وبالجملة، إن كان مراده ﷺ هو هذا الظاهر فالإشكال الوارد على المشهور في محلّه، فلابدّ من حمل كلام صاحب الأسفار على ما قال به المحقّق الخراساني ﷺ[1]، وإن كان هذا الحمل خلاف الظاهر لكنه أولى من التناقض، وهو أنّ المراد من العرض الذاتي ما يعرض للمعروض بلا واسطة في

(١) كفاية الأصول ١: ٢.

العروض، وما ينسب العرض إليه حقيقة بلا عناية ومجاز.

ولا يبعد أن يكون مراده ﷺ هذا، فإنّ المحقّق السبزواري ﷺ أيضاً قال مثل ذلك، حيث قال: «إن كان العرض وصفاً للموصوف كان العرض ذاتيّاً، وإن كان وصفاً لمتعلّق الموصُوف كان العرض غريباً». ومن البديهي أنّه إذا نسب الوصف الذي يكون لمتعلّق الموصوف إلى نفس الموصوف كانت هذه النسبة بالمجاز والعناية.

والحاصل: أنّ الإشكال يندفع على مبنى المحقّق الخراساني؛ إذ المرفوعيّة كما تعرض على الفاعل حقيقة تعرض على الكلمة كذلك، فكما يقال: الفاعل مرفوع كذلك يقال: كلمة «زيد» مرفوع. ومن المعلوم أنّ هذا عرض ذاتيّ، وعلى هذا تكون كلّ الصور الثمانية عرضاً ذاتيّاً إلّا الأخيرة، وإن كانت الواسطة خارجيّةً ومباينةً للمعروض، مثل الماء حارٌّ لمجاورته للنار، فإنّ الماء اتّصف بالحرارة حقيقةً.

ولكنّ العلّامة الطّباطبائي ﷺ[1] ضيّق دائرة العرض الذاتي وانحصر فيما لا تكون واسطة في البين.

وحاصل كلامه في حاشية الأسفار[2]: أنّ الاقتصار في العلوم على البحث عن الأعراض الذاتيّة لا يبتني على مجرّد الاصطلاح والمواضعة، بل هو ممّا يوجبه البحث البرهاني في العلوم البرهانيّة، على ما بيّن في كتاب البرهان من المنطق.

وتوضيح ذلك: أنّ البرهان لكونه قياساً منتجاً لليقين يجب أن يتألّف من

---

(١) حاشية الأسفار ١: ٣٠ـ٣٣.

(٢) الأسفار ١: ٣٠.

المقدّمات اليقينيّة. والمقدّمة اليقينيّة يجب أن تكون ضروريّة في الصدق وإن كانت ممكنة بحسب الجهة، مثل: الإنسان موجود بالفعل، مع أنّ نسبة الوجود إلى الإنسان نسبة إمكانيّة؛ إذ الوجود ليس ضروريّاً له، ولكنّه ضروري الصدق في الخارج. ويجب أيضاً أن تكون المقدّمة اليقينيّة دائمة في الصدق بحسب الأزمان، وأن تكون كلّيّة في الصدق بحسب الأحوال، وأن يكون الحمل ذاتيّاً للموضوع بحيث يوضع المحمول بوضع الموضوع ويرفع برفعه مع قطع النظر عمّا عداه، وإذا لم يكن كذلك لايحصل اليقين، ولا ينتج نتيجة يقينيّة، والظاهر منه أنّه اختصّ بالصورة التي لم تكن واسطة في البين أصلاً.

وفيه: أنّه لا دليل لانحصار العرض الذاتي بهذه الصورة، فإنّا لا نرتاب في حصول نتيجة يقينيّة ولو كانت الواسطة داخليّة أعمّ، فضلاً من أن تكون الواسطة داخليّة أو خارجيّة مساوية للمعروض.

ولا يخفى أنّ نسبة موضوع العلم إلى موضوع مسائله لا تكون دائماً نسبة الجنس والنوع، بل قد يكون موضوع العلم أخصّ من موضوعات مسائله. والعمدة في المسألة أنّه قد تكون موضوعات المسائل أعمّ من موضوع العلم، مثل أكثر مسائل علم الأُصول فإنّ موضوعه الأدلّة الأربعة مع وصف الدليليّة، أو مع قطع النظر عن دليليّتها، أو كان موضوعه الحجّة في الفقه، كما سيأتي بيانه.

وإنك تقول في باب الأوامر: إنّ صيغة الأمر هل تدلّ على الوجوب أم لا؟ ومعلوم أنّ المراد من صيغة الأمر أعمّ من أن تكون في الكتاب أو السنّة، فإنّا نتمسّك بدلالتها على الوجوب في اللغة وببناء العقلاء وأنّها تدلّ عليه ولو لم يكن الكتاب والسنّة. وهكذا في صيغة النهي.

فهذه المسائل مع كونها من أهمّ مسائل علم الأُصول يكون موضوعها أعمّ من موضوع العلم، فإنّا بعد ثبوت دلالة صيغة الأمر على الوجوب نقول: إنّ أوامر الكتاب والسنّة تدلّ على الوجوب بهذا الملاك.

والأهمّ منها المباحث العقليّة، مثل البحث في مقدّمة الواجب، من أنّ وجوب المقدّمة ملازمة لوجوب ذي المقدّمة أم لا؟ فهذه مسألة عقليّة كلّيّة لا تختصّ بمسائل الكتاب والسنّة، ولكنّه إذا تحقّقت هذه الملازمة استفدنا في المسائل الشرعيّة من وجوب الصلاة ـ مثلاً ـ الوجوب الغيري للوضوء ولسائر المقدّمات والشرائط، فيكون موضوع العلم نوعاً من أنواع مسائله، وموضوع المسائل أعمّ منه، وهذه الصورة التي تكون بين المشهور مختلف فيها، من حيث كونها عرضاً ذاتيّاً أو عرضاً غريباً. وهذه إشكالات واردة على مبنى المشهور.

وأمّا على مبنى المحقّق الخراسانيّ﵀ فتندفع جميع الإشكالات المذكورة؛ لأنّ كلّ هذه الصُور عنده عرض ذاتي بلا ريب، ولكن يستفاد من كلمات أُستاذنا السيّد الإمام﵀ إشكالٌ على هذا المبنى أيضاً، وهو: إنّا نرى بعض العلوم أنّ نسبة موضوعه وموضوعات مسائله نسبة الكلّ والجزء، مثل: علم الجغرافيا فإنّ موضوعه عبارة عن مطلق الأرض ويبحث فيه عن العوارض الذاتيّة للأرض، وأمّا موضوع مسائله فهو عبارة عن أرض إيران مثلاً، ونسبتها إلى مطلق الأرض نسبة الجزء إلى الكلّ، وإذا نسب العرض الثابت للجزء إلى الكلّ تكون هذه النسبة على سبيل المجاز والعناية، بل يمكن ألّا يكون صحيحاً أصلاً، فهذه واسطة في العروض.

واعلم أنّ الأساس في البحث إثبات أصل العرض ـ «ثبّت العرش ثمّ

انقش» ـ بأنّ المحمولات عرض أم لا؟ وأنّ العرض الذاتي بما فسّره أهل المنطق والفلسفة ـ من أنّه ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة ـ يختصّ بالواقعيّات أو يشمل الأُمور الاعتباريّة أيضاً؟ لا شكّ في أنّ المراد من العرض عندهم الموجود الذي له واقعيّة خارجيّة، لكنّه غير مستقلّ في الوجود، ويحتاج في وجوده إلى المحلّ، مثل ألوان الأجسام، وإذا كان كذلك فكيف يجري هذا في العلوم الاعتباريّة ـ كالفقه والأُصول وأمثال ذلك ـ مع أنّه لا يكون للعرض بهذا المعنى فيها أثر ولا خبر؟!

ويشكل عليهم مع هذا أنّ بعض العلوم واقعيّة محضة لا يتصوّر فيه هذا النحو من العرض، مثل علم الكلام والعرفان، كقولك: الله تعالى عالمٌ، لا شكّ في أنّه واقع محض، مع أنّ علمه تعالى عين ذاته، ولا يعقل التعبير عن علمه تعالى بالعرض، وإنّا نبحث عن العوارض الذاتيّة لله تعالى!

وأمّا الإشكال الأهمّ فإنّه يكون في العلوم الاعتباريّة، فإنّك تقول في علم الفقه ـ مثلاً ـ: الصلاة واجبةٌ، ونسأل هل الصلاة معروضة للوجوب والوجوب عرض لها؟ وعلى فرض كونها معروضة له هل يكون وجودها الخارجي معروضاً له أو وجودها الذهني أو ماهيّتها؟ وكلّها لا يعقل أن تكون معروضاً له؛ إذ لو كان وجودها الخارجي معروضاً لابدّ من إيجاده أوّلاً ثمّ يعرض الوجوب عليه ثانياً، مع أنّ وجود الصلاة يوجب سقوطه، ولو كان وجودها الذهني معروضاً له فيوجب تصوّرها الذهني سقوط التكليف في مقام الامتثال، وهو كما ترى. ولو كانت ماهيّتها معروضة له قلنا: المطلوب للمولى هو وجودها الخارجي لا ماهيّتها، مع أنّ نفس الوجوب من الأُمور الاعتباريّة التي تنتزع من صيغة الأمر.

بيان ذلك: أنّ لفظ العرض في المنطق والفلسفة قد يطلق في باب إيساغوجي في مقابل الذات والذاتيّات، مثل: العرض العامّ والخاصّ في الكلّيّات الخمس، وقد يطلق في باب البرهان في مقابل الجوهر. والعرض في الإطلاق الثاني يشترك مع الجوهر من جهة، وهي أنّهما ذا واقعيّة حقيقيّة ولهما ما بإزائهما في الخارج، ويفترق معه من جهة أُخرى، وهي أنّ الجوهر مستقلّ في الوجود ولا يحتاج إلى الغير، بخلاف العرض؛ إذ مع كونه واقعيّة من الواقعيّات يحتاج في وجوده الخارجي إلى الجوهر والمعروض، مثل: البياض الذي له واقعيّة، ولكن في عين واقعيّته يحتاج إلى الجسم في وجوده الخارجي.

وأمّا العرض الذي يطلق في باب إيساغوجي في مقابل الذات والذاتيّات فقد يكون جوهراً، وقد يكون مقابله، أي من المقولات العرضيّة، وهذا القسم من العرض لا يطلق على الأُمور الاعتباريّة، بل يطلق على الأُمور الواقعيّة.

والظاهر أنّ المراد من العرض في عبارة المحقّق الخراساني(1) ـ موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة ـ هو العرض الذي يطلق في باب إيساغوجي في مقابل الذات والذاتيّات، وإذا كان الأمر كذلك ننظر في الفقه ومسائله، وأنّ العرض بهذا المعنى هل يجري فيه أم لا؟ ومن البديهي أنّه يبحث في الفقه إمّا عن الأحكام الوضعيّة ـ مثل الدم نجسٌ والبول نجسٌ وأمثال ذلك ـ وإمّا عن الأحكام التكليفيّة ـ مثل: الصلاة واجبةٌ، الصوم واجبٌ ـ ومن المعلوم أنّ الوجوب والنجاسة من الأُمور الاعتباريّة ـ كالملكيّة والزوجيّة ـ التي اعتبرها العقلاء والشارع، والنجاسة أيضاً لم تكن عبارة عن وجوب الاجتناب فقط، بل للشارع فيها حكمان:

(1) كفاية الأُصول ١: ٢.

الأوّل حكم ابتدائي وضعي بأنّ هذا نجسٌ، والثاني: حكم تكليفي في طوله، وهو أنّ النجس يجب اجتنابه، وهكذا في باب الزوجيّة. وفي طوله يقول الشارع: يجوز النظر إلى الزوجة والاستمتاع بها.

ولا إشكال ولا خلاف في كونها من المسائل الفقهيّة، مع أنّ النجاسة وهكذا الوجوب لا يكونا عرضاً للدم أو الصلاة، بل هما من الأُمور الاعتباريّة. وهكذا في باب البيع، فلو قلنا: «البيع مُملِّكٌ» لا شكّ في أنّ الملكيّة أمر اعتباري، ولا يكون عرضاً للبيع فضلاً من كونه ذاتيّاً أو غريباً.

وهكذا في باب الأحكام التكليفيّة مثل: الصلاة واجبة، فنقول: هل الموضوع للوجوب هو الصلاة الموجودة في الخارج؟ ولا شكّ في كونها ظرفاً لسقوط التكليف، وإذا تحقّقت الصلاة في الخارج سقط الوجوب، فلا تكون الصلاة في الخارج معروضاً للوجوب، أو الموضوع والمعروض له هو الصلاة الموجودة في الذهن، وإذا كان كذلك هل هي الصلاة الموجودة في ذهن المكلّف أو الموجودة في ذهن المولى؟ إن كان المراد هو الأوّل فمجرّد الالتفات إلى الصلاة وتصوّرها يكفي في مقام الامتثال. وهو كما ترى.

ولو كان المراد هو الثاني ففيه: **أوّلاً**: أنّ الصلاة تتحقّق في ذهن المولى بمجرّد تصوّرها، ولا يحتاج إلى تحقّقها في الخارج من المكلّف. وثانياً: أنّ الصلاة بوصف وجودها الخارجي ليست قابلة للامتثال في الخارج، أو أنّ الموضوع والمعروض له هي ماهيّة الصلاة مع قطع النظر عن الوجودين المذكورين.

وفيه: أنّ المطلوب للمولى وجود الصلاة لا ماهيّتها.

والحاصل: أنّ المراد من العرض الذاتي ـ سواء كان بمعنى المشهور أو بالمعنى الذي ذكره المحقّق الخراساني‍‍ ـ لا يخلو عن إشكال، والإشكال المهمّ بالنسبة

إلى كلمة العرض، إلّا أنّه توجد في كلام أهل المنطق قرينة لدفع هذا الإشكال، حيث قالوا: «موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة»، ولا نرتاب في التفاتهم إلى العلوم، مثل الفقه، وأنّ كلّ مسائله أُمور اعتباريّة، مع هذا لم يقولوا: «موضوع علم المنطق...»، بل قالوا: «موضوع كلّ علم...»، وهذا قرينة على أنّ المراد من العرض ههنا ليس العرض في مقابل الذات والذاتيات، ولا العرض في مقابل الجوهر، بل المراد منه المحمول الذي يحمل على الشيء، والوصف الذي يتّصف به الشيء، سواء كان له واقعيّة أم لا، مثل: «هذا الإنسان حرٌّ أو عبدٌ».

والمراد من الذاتي ليس ما فسّره المشهور، بل المراد منه ما فسّره المحقّق الخراساني﵀ والمرحوم السبزواري، أي بلا واسطة في العروض.

وأمّا ما أورده سيّدنا الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ بنقضه بعلم الجغرافيا فقابل للدفع، بأنّ عنوان الموضوع فيه مع عنوان موضوعات مسائله عنوان الكلّي والجزئي، لا عنوان الكلّ والجزء، فإنّ لازمه عدم ترتّب الأثر والغرض المقصود منه إذا لم يعرف خصوصيّات جغرافيا جميع أنحاء الأرض؛ لأنّ الغرض المترتّب على المركّب لا يتحقّق إلّا بتحقّق المركّب بأجمعه ـ كالصلاة التي لو نقص حرف منها عمداً لا يترتّب عليها الغرض المقصود منها ـ مع أنّه من البديهي يترتّب غرض الجغرافيا على كلّ مقدار يعلم منه ـ مثل علم النحو الذي يحصل الغرض بالنسبة إلى كلّ مسألة منه ـ وإلّا فليس في العالم مَن يعلم خصوصيّات جغرافيا جميع أنحاء الأرض. ومن هنا نستكشف أنّ النسبة بينهما نسبة الكلّي إلى الجزئي.

وعلى هذا المبنى تدفع جميع الإشكالات المذكورة، ويبقى في المسألة إشكال

واحد، وهو: أنّ الصلاة لم تكن قابلة لوقوعها معروضاً للوجوب بوجه من الوجوه، فإنّه خارج من عنوان العرض وإن كان العرض بمعنى المحمول، كما مرّ آنفاً.

والتحقيق: أنّ المعروض للوجوب ماهيّة الصلاة، أي: الصلاة مع قطع النظر عن الوجودين.

إن قلت: إنّ ماهيّة الصلاة لا تكون مطلوبةً للمولى، ولا تترتّب عليها الآثار كالمعراجيّة ونحوها.

قلنا: إنّا لا نقول في الفقه بأنّ ماهيّة الصلاة مطلوبة، بل نقول بأنّ ماهيّة الصلاة واجبة، والفرق بينهما أوضح من الأمس، فإنّه يوجد في معنى الوجوب عنوان الوجود وهو البعث إلى إيجاد الشيء، بخلاف معنى المطلوب، فمعنى «الصلاة واجبة»، أي الصلاة مطلوبة وجودها، وسيأتي تفصيله في معنى الوجوب وتعلّق الأوامر والنواهي بالطبائع إن شاء الله تعالى.

المطلب الرابع

في النسبة بين موضوع العلم وموضوعات مسائله

قال المحقّق الخراساني[1] تبعاً للمشهور: «إنّ النسبة بينهما نسبة الكلّي إلى مصاديقه والطبيعي إلى أفراده».

ودليلهم: أنّ العمدة في احتياج العلوم إلى الموضوع هو وحدة الغرض، فإنّهم قالوا: يكشف من وحدة الغرض في كلّ علم أن يكون بين مسائله قدر جامع وجهة مشتركة، وهو عبارة عن القدر الجامع بين الموضوعات ونسمّيه بـ«موضوع العلم»، وعلى هذا لابدّ لهم من قولهم هذا في النسبة بين موضوع العلم وموضوعات مسائله.

ولكن يرد عليهم: أنّ النسبة بين موضوع العلم وموضوعات مسائله قد تكون نسبة الكلّ إلى الجزء، كما قال به الإمام ـ دام ظلّه ـ[2] في علم الجغرافيا، وقد تكون نسبة التساوي مثل علم العرفان، وقد تكون نسبة العموم والخصوص من وجه مثل الأدلّة الأربعة وصيغة الأمر على الوجوب في علم الأُصول؛ لأنّ المراد من الأمر في هذا البحث مطلق الأمر ولا ينحصر بأوامر

---

(١) كفاية الأُصول ١: ٢.

(٢) هذا ما استفاده الأستاذ من درس الامام.

الكتاب والسنّة.

وأمّا على المبنى الذي اخترناه في مسألة وحدة الموضوع -أي اقتضاء السنخيّة الجوهريّة والذاتيّة هي جهة الاشتراك بين المسائل، لا بصورة القدر الجامع، بل وإن سلّمنا نظر الإمام في علم الجغرافيا - لا يرد الإشكال، فإنّ بين مسائل علم الجغرافيا نوع من السنخيّة، ولا يكون من لوازمها وجود القدر الجامع والكلّيّة، بل لازمها الاشتراك ولو كان بصورة الكلّ والأجزاء، مثل اشتراك القراءة والركوع في أنّهما جزءان للصلاة.

وبالجملة، تختلف النسبة بحسب الموارد فقد تكون بصورة الكلّي إلى مصاديقه كما هو الغالب، وقد تكون بصورة الكلّ إلى الجزء، وقد تكون بصورة التساوي.

المطلب الخامس

في مسألة التمايز بين العلوم

إنّا نعلم بالبداهة أنّ العلوم تكون متعدّدة ومتغايرة، وأمّا ملاك المغايرة والتمايز فمختلف فيه وهو معركة الآراء، والمشهور أنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، وفي كلامهم احتمالان:

الأوّل: أن يكون مقصودهم جميع العلوم، وأنّ القدر الجامع الذي يعبّر عنه بالموضوع يوجب التمايز بين العلوم، كالكلمة والكلام في النحو، وفعل المكلّف في الفقه أيضاً يوجب التمايز بينهما، وهذا الاحتمال ظاهر من كلامهم.

الثاني: ما يستفاد من كلام المحقّق الخراساني‌ﷺ ـ وهو أن يكون المراد من قولهم: تمايز العلوم بتمايز الموضوعات ـ أنّ تمايز العلوم بتمايز موضوعات المسائل، أي تلاحظ موضوعات مسائل كلّ علم مع علم آخر.

ونحن نبحث بعون الله تعالى عن الاحتمالين فنقول: إن كان مرادهم الاحتمال الأوّل فيرد عليه إشكالان: أحدهما قابل للدفع، وثانيهما غير قابل للدفع، وأمّا ما هو قابل للدفع فإنّه لو كان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات فعلم النحو والصرف والمعاني والبيان مع أنّها علوم متعدّدة كيف يكون موضوعها الكلمة والكلام؟! لأنّه على هذا التقدير لا يكون موضوعها شيئاً واحداً؛ إذ الكلمة

والكلام شيئان.

وجوابه أوّلاً: أنّ الموضوع فيها القدر الجامع بين الكلمة والكلام، وهو اللفظ العربي الذي له معنى، وقد يتحقّق هذا في ضمن الكلمة، وقد يتحقّق في ضمن الكلام.

وثانياً: أنّ موضوع علم النحو هو الكلمة والكلام من حيث الإعراب والبناء، وموضوع علم الصرف هو الكلمة والكلام من حيث الصحّة والاعتلال، وموضوع علم المعاني والبيان هو الكلمة والكلام من حيث الفصاحة والبلاغة، وهذه الحيثيّات توجب التمايز بين هذه العلوم، كما هو واضح.

نكتة:

قال المحقّق الأصفهاني‏ﷺ في حاشيته على الكفاية[1]: إنّه ليس الغرض أن تكون الحيثيّات المزبورة حيثيّة تقييديّة لموضوع العلم، أي ليس موضوع علم النحو الكلمة والكلام من جهة كونهما معربين بالفعل؛ إذ مبدأ محمول المسألة لا يعقل أن تكون حيثيّة تقييديّة لموضوعها ولموضوع العلم، وإلّا لزم عروض الشيء لنفسه، بل الغرض منها كما عن جملة من المحقّقين من أهل المعقول هي حيثيّة استعداد ذات الموضوع لورود المحمول عليه، أي موضوع علم النحو الكلمة والكلام من حيث كونهما قابلين لورود الإعراب عليهما، مثلاً: موضوع علم النحو هو الكلمة من حيث الفاعليّة المصحّحة لورود الرفع عليها، أي الفاعل القابل لورود الإعراب عليه يكون مرفوعاً، ولذا أنكر بعض العلماء ـ بدون الالتفات إلى هذا المعنى ـ أصل موضوعيّة الكلمة والكلام، فقال:

(١) نهاية الدراية ١: ٣٠.

موضوع علم النحو المعرب والمبني.

وأمّا الإشكال الغير القابل للدفع فإنّهم يقولون: بأنّ وحدة الموضوع تكشف عن وحدة الغرض، فإنّ الغرض في كلّ علم واحد، والواحد لا يصدر إلّا من الواحد، ومعلوم أنّ المسائل كانت متعدّدة، فلابدّ من قدر جامع بينها، وهو الذي نسمّيه بـ«الموضوع» وهو المؤثّر في الغرض.

وقد سبق جوابه منّا مفصّلاً، ونضيف ههنا: أنّه بناءً على هذا المبنى الذي يوجب التوصّل إلى وحدة الموضوع عبارة عن وحدة الغرض، فهو الأصل والأساس عندهم، وعليه يكون تمايز العلوم بالأغراض لا بالموضوعات.

لو قيل: إنّ للغرض عنوان المعلول، وللموضوع عنوان المؤثّر والعلّة، ومعلوم أنّ انتساب التمايز إلى العلّة مقدّم على انتسابه إلى المعلول. وبعبارة أُخرى: البرهان الذي أقامه المشهور برهانٌ إنّيٌ، أي إيصالٌ من المعلوم إلى العلّة، فالتمايز يكون بالعلّة.

قلنا: إنّ برهان الإنّ واللمّ كلاهما يوصل إلى المطلوب والنتيجة، ولكن ماهو أظهر وأجلى في مسألة وحدة الموضوع ووحدة الغرض هو الغرض وإن كان معلولاً، فلابدّ من أن يكون تمايز العلوم بتمايز الأغراض.

وأمّا الاحتمال الثاني في كلام المشهور والذي يستفاد من كلام المحقّق الخراساني[1] في الكفاية عند قوله: «قد انقدح بما ذكرنا أنّ تمايز العلوم إنّما هو باختلاف الأغراض الدّاعية إلى التدوين، لا الموضوعات ولا المحمولات، وإلّا كان كلّ باب ـ بل كلّ مسألة من كلّ علم ـ علماً على حدة» ففيه: أنّ في الكلام قرائن على أنّ تمايز العلوم بتمايز موضوعات المسائل:

---

(١) كفاية الأصول ١: ٥.

إحداها: أنّه ذكر بعد كلمة الموضوعات كلمة المحمولات، ولا شكّ في أنّ المحمولات عبارة عن محمولات المسائل، فلابدّ من كون الموضوعات التي قارن بها عبارة عن موضوعات المسائل، ولا يعقل التفكيك بينهما، بأن تكون الموضوعات عبارة عن موضوع العلم، والمحمولات عبارة عن محمولات المسائل، فهذه قرينة على أنّ المراد من الموضوعات عنده موضوعات المسائل.

الثانية: أنّه ﵀ استشكل على المشهور بأنّه لو كان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات يلزم أن يكون كلّ باب -بل كلّ مسألة من كلّ علم- علماً على حدة، وهذا الإشكال يتوجّه إلى المشهور على الاحتمال الثاني فقط؛ إذ لو كان مرادهم التمايز بموضوع العلم والقدر الجامع لا يلزم منه أن تكون كلّ مسألة علماً مستقلّاً كما هو الظاهر، وأمّا إن كان مرادهم التمايز بموضوعات المسائل -ولا شكّ في أنّ المسائل تكون متباينة ومتغايرة- فيلزم أن تكون كلّ مسألة علماً مستقلّاً.

ولا يخفى أنّ هذا الإشكال يتوجّه إلى احتمال كون تمايز العلوم بتمايز المحمولات أيضاً، فإنّ المحمولات متعدّدة ومتكثّرة ولا يكون لها قدر جامع أو لا يتصوّر لها قدر جامع، فههنا يكون محلّاً للإشكال بأنّه لا يكون للمرفوعيّة والمنصوبيّة والمجروريّة -مثلاً- وجه مشترك، فيلزم أن تكون كلّها علماً مستقلّاً، ولكنّه مع غضّ النظر عن السنخيّة التي نقول بها. والحاصل: أنّ كلام المشهور ليس بصحيح.

والرأي الآخر في المسألة ما يستفاد من ظاهر كلام صاحب الكفاية ﵀ فإنّه بالرغم من موافقته المشهور في أصل الاحتياج إلى الموضوع ووحدته لكنّه خالفهم في هذه المسألة، وقال: «قد انقدح بما ذكرنا أنّ تمايز العلوم إنّما هو

باختلاف الأغراض الداعية إلى التدوين».

والتزم بهذا المعنى قبله المرحوم مير سيّد شريف الجرجاني[١] وتبعه عدّةٌ من العلماء، منهم المحقّق الخراساني، ولا يذهب عليك أنّه يستفاد من صدر كلامه وذيله مطالب ونكات، وهي كالآتي:

الأوّل: أنّ كلام المشهور عنده محلّ إشكال، فإنّ لازم كلامهم كون كلّ مسألة علماً على حدة كما بيّنا آنفاً.

الثاني: أنّ نفس العلم عنده عبارة عن جملة من قضايا متشتّة يجمعها الاشتراك في الدخل في الغرض الذي لأجله دوّن هذا العلم، فمسائل علم النحو ـ مثلاً ـ متعدّدة ومتكثّرة، ولكن يكون لها قدر مشترك، وهو مدخليّة الجميع في صون اللسان عن الخطأ في المقال.

ومعلوم أنّه إذا كان مقصوده بيان معنى العلم فهذه مقدّمة لرأيه بأنّ تمايز العلوم تكون بتمايز الأغراض؛ لأنّه إذا كان الجامع بين المسائل المدخليّة في الغرض فالجامع المشترك بينها هو الغرض الواحد، وإذا كان الأمر كذلك فلا محالة يكون تمايز العلوم بتمايز الأغراض.

والحاصل: أنّ الملاك في اتّصاف مسألة بأنّها من مسائل علم النحو ـ مثلاً ـ مدخليّتها في تحقّق الغرض، فإن كان لها دخل في تحقّق الغرض فهي من مسائل علم النحو، وإن لم يكن لها دخل فيه فلا تكون من مسائله.

الثالث: أنّ مقصوده من الغرض الواحد هو غرض التدوين الذي يوجب تحقّق المركّب الاعتباري، لا غرض التعلّم والمتعلّم.

الرابع: أنّ العلم يتحقّق بالتدوين، وإلّا لم يكن قبله إلّا مجموعة مسائل

---

(١) كفاية الأصول ١: ٥.

ولا تسمّى بالعلم، فإذا دوّنت مسائل علم النحو تقول: هذا علم النحو.

وفيه: أوّلاً: أنّ الغرض من علم النحو ـ مثلاً ـ عبارة من صون اللسان عن الخطأ في المقال، ولاشكّ في أنّ هذا متأخّرٌ عن العلم بمراحل، فإنّ اللازم أوّلاً: وجود نفس المسائل، وثانياً: التعلّم والاطّلاع عليها، وثالثاً: التقيّد بمراعاة القواعد والمسائل حين التكلّم، فإن لم تكن مرحلة من هذه المراحل لم يحصل الغرض، مع أنّ اللازم وجود التمايز في مرحلة نفس العلم إن لم يكن قبله، فكيف يكون التمايز بالأغراض مع تأخّرها عن العلوم بمراحل؟

وجوابه: أنّه اختلطت عليك العلّة الغائيّة في مقام الخارج مع العلّة الغائيّة في مقام الذهن؛ إذ لاشكّ في أنّ كلّ عمل خارجي يتأخّر وقوع غرضه، وأمّا الوجود الذهني للعلّة الغائيّة فهو موجودٌ قبل العمل.

وقال المحقّق الخراساني‏ﷺ: «إنّما هو باختلاف الأغراض الداعية إلى التدوين»[1]. ومعلوم أنّ نفس هذا التعبير هو جواب عن هذا الإشكال.

وثانياً: أنّ العلوم من حيث الأغراض مختلفة؛ إذ يترتّب على أكثرها أغراض خارجيّة، مثل: علم الفقه والأُصول والنحو والصرف ونحوها، وأمّا بعضها فلا يترتّب عليه غرض خارجي سوى العرفان والإحاطة به، مثل: علم الفلسفة والتأريخ والجغرافيا؛ إذ لا يترتّب عليها إلّا الإيصال إلى الحقائق والواقعيّات، فإن كانت العلوم من سنخ الأوّل سلّمنا أنّ تمايزها بتمايز الأغراض، وإن كانت من سنخ الثاني لم يكن الأمر كذلك؛ لعدم غرض خارجي لها ماعدا العرفان والإحاطة به.

وجوابه: أنّه إذا كان تمايز العلوم بتمايز الأغراض فلا فرق بين كونها علميّةً

(١) كفاية الأُصول ١: ٥.

أو عمليّةً؛ إذ يترتّب على كلّ علم غرض واقعيّ، إلّا أنّ واقعيّة كلّ شيء بحسبه، فكما أنّ للوجود الذهني واقعيّة كذلك للعلم والعرفان واقعيّة.

ولا يخفى أنّ صحّة تمايز العلوم بالأغراض يتوقّف على مقدّمتين: الأُولى: أن يترتّب على كلّ علم غرض واحد. الثانية: ألّا يكون التمايز قبل الغرض بشيء آخر، فإن تمّت هاتان المقدّمتان صحّ التمايز بالأغراض، وإلّا فلا.

والرأي الآخر في المسألة: ما يستفاد من كلام الإمام ـ دام ظلّه ـ[1] وحاصل كلامه: كما أنّ منشأ وحدة العلوم إنّما هو بتسانخ القضايا المتشتّة التي يناسب بعضها بعضاً، فهذه السنخيّة والتناسب موجودة في جوهر تلك القضايا وحقيقتها، ولا يحتاج إلى التعليل، فهكذا تمايز العلوم واختلاف بعضها عن بعض يكون بذاتها، فقضايا كلّ علم مختلفة ومتميّزة بذواتها عن قضايا بقية العلوم، وبعد الإيراد على مبنى المشهور وصاحب الكفاية قال: أنت ترى التناسب الواقع بين مرفوعيّة الفاعل ومنصوبيّة المفعول، ولا يكون هذا التناسب بين أحد منهما وبين المسائل الرياضيّة أو العقليّة، وهكذا مباحث سائر العلوم التي في أيدينا، فتكون جهة التوحّد والتمايز تسانخ القضايا وتمايزها بالطبع، والسنخيّة ذاتيّة، والذاتي لا يعلّل. وتداخل العلوم في بعض المسائل لا يوجب أن يكون التميّز بالأغراض؛ إذ السنخيّة موجودة مع قطع النظر عن الغرض، ولا يبعد أن تكون المسألة الأُصوليّة مسألة لغويّة أيضاً، مثل: مسألة دلالة الأمر على الوجوب، فإنّ سنخيّة مسألة مع مسائل علم لا ينفي سنخيّته مع مسائل علم آخر، مع أنّه قليلاً مّا يتّفق التداخل في علمين، ولا يكون ذلك بين جميع مسائل العلمين.

---

(١) تهذيب الأُصول ١: ٩ـ١٠.

واستشكل عليه: بأنّ المسائل عبارة عن موضوعات ومحمولات وأغراض مترتّبة عليها، وهذه السنخيّة إن كانت بين الموضوعات فلابدّ من قول المشهور بكون التمايز بالموضوعات، وإن كانت بين المحمولات فلابدّ من القول بكون التمايز بالمحمولات أو بالجامع بين المحمولات، وإن كان وجه السنخيّة اشتراك المسائل في الغرض فلابدّ من كون التمايز بالأغراض، ولا يتصوّر قسم رابع غير هذه الأقسام في المسألة.

ويمكن الجواب عنه: أوّلاً: بأنّه كما قلنا سابقاً إنّ الغرض يترتّب على المسألة، وهي متقوّمة بالموضوع والمحمول والنسبة، ولا يترتّب على أحد منها لوحده، وهكذا السنخيّة لا تكون بين الموضوعات لوحدها ولا المحمولات لوحدها، بل تكون بين المسائل، والمسألة متقوّمة بثلاثة أشياء.

وثانياً: أنّه إذا فرض أنّ ملاك السنخيّة عبارة عن الموضوع أو المحمول أو الغرض فلا إشكال في البين؛ لأنّا نكشف الغرض عن طريق التسانخ بين القضايا، فالأظهر والأجلى هي السنخيّة، وحينئذٍ لا مانع من كون تمايز العلوم بالتسانخ الذاتي، وإن كانت علّة التسانخ عبارة عن الموضوع أو شيء آخر، فالتسانخ هو الموجب للامتياز بين العلوم.

ومن هنا يعلم جواب الإشكال الوارد على صاحب الكفاية، حيث إنّه ﷺ ذكر أنّ الغرض متأخّر عن العلم، والتمايز في مرتبة العلم؛ فإنّ مراده منه الغرض الداعي إلى التدوين، وأنّ الوجود الذهني للعلّة الغائيّة موجود قبل التدوين، ومع ذلك قد يكون تمايز العلوم بالتسانخ، فإنّ المقدّمة الثانية لصحّة التمايز بالأغراض ليست بتامّة.

والرأي الآخر في المسألة عبارة عن رأي المرحوم البروجردي ﷺ وله ههنا

دعويان:

إحداهما: أنّ تمايز العلوم بتمايز جامع محمولات المسائل. وهذا مباينٌ لما نفاه صاحب الكفاية؛ فإنّ مقصوده نفس المحمولات لا الجامع بين المحمولات، ويشهد لذلك ما أورده عليه وعلى المشهور من لزوم صيرورة مسألة واحدة علماً مستقلاً؛ إذ لو كان مراده الجامع بين المحمولات لا يرد عليه هذا الإيراد، فإنّ الجامع شيء واحد.

الثانية: أنّ الظاهر من كلمات المشهور وإن كان التمايز بالموضوعات ولكنّ مرادهم من ذلك في الواقع الجامع بين المحمولات. وذكر لإثبات هذين الادّعاءين مقدّمات خمسة:

الأولى: أنّه لا يخفى أنّا إذا راجعنا كلّ واحد من العلوم المدوّنة وقصرنا النظر على نفس مسائله من غير التفات إلى ما يكون خارجاً من ذات المسائل من المدوّن والأغراض ونحوهما علمنا علماً وجدانياً باشتراك جميع تلك المسائل المتشتّة في جهة وحيثيّة لا توجد هذه الجهة في مسائل سائر العلوم، وتكون هذه الجهة جامعة بين تلك المسائل، وبسببها يحصل التمييز بين مسائل هذا العلم وبين مسائل سائر العلوم، وكذلك وجدنا في كلّ مسألة من مسائل هذا العلم جهة وخصوصيّة تميّز هذه المسألة عن غيرها من مسائل هذا العلم.

مثلاً: إذا راجعنا مسائل علم النحو وقطعنا النظر عن مدوّنه والأغراض الباعثة إلى تدوينه رأينا أنّ جهة البحث في جميعها كيفيّة آخر الكلمة من المرفوعيّة والمنصوبيّة والمجروريّة، فهي خصوصيّة ذاتيّة ثابتة في جميع مسائله، مع قطع النظر عن المدوّن والأغراض ونحوهما. وهي الجهة الجامعة بين هذه المسائل المتشتّة، وبسببها تمتاز هذه المسائل عن مسائل سائر العلوم، ومع ذلك رأينا أنّ في نفس كلّ مسألة منها خصوصيّة ذاتيّة بها تمتاز عن غيرها

من سائر مسائله، وحيث لم تكن هاتان الجهتان خارجتين عن ذوات المسائل بحكم الوجدان فلا محالة ليستا خارجتين عن الموضوع والمحمول؛ إذ النسبة معنى آلي توجد في جميع القضايا بنحو واحد، ولا تختلف باختلاف المسائل.

المقدّمة الثانية: أنّك إذا تتبّعت العلوم المدوّنة، ودقّقت النظر في مسائل كلّ واحد منها رأيت أنّ في بعض العلوم الموجودة يكون المحمول في جميع مسائله أمراً واحداً، كالعلم الإلهي بالمعنى الأعمّ، فإنّ المحمول في جميع مسائله مفهوم واحد، وهو قولنا: «موجود». فيقال: الله موجودٌ، العقل موجود، الجسم موجود، الجوهر موجود، الكمّ موجود، وهكذا، وأنّ بعضها ممّا يختلف المحمول في مسائله، ولكنّه يوجد بين محمولاته المختلفة جهة جامعة، بل ربما يكون المحمول في مسائل فصل منه أمراً واحداً كعلم النحو، فإنّ المرفوعية ـ مثلاً ـ تارة تحمل على الفاعل وأُخرى على المبتدأ، ويتحصّل بذلك مسألتان، ومع ذلك فالمرفوعيّة وإن كانت تغاير المنصوبيّة ولكن بينهما جهة جامعة ذاتيّة، حيث إنّ كلّاً منهما من تعيّنات الإعراب الحاصل لآخر الكلمة.

وبالجملة، فإنّ المحمول لا يختلف دائماً في جميع مسائل العلم، وأمّا موضوعات المسائل فهي ممّا تختلف دائماً في جميع المسائل من أيّ علم كانت، وكما عرفت في المقدّمة الأُولى: من أنّ في كلّ مسألة من مسائل العلم توجد جهتان: جهة ذاتيّة جامعة بين جميع مسائل هذا العلم وبها تمتاز عن مسائل سائر العلوم، وجهة ذاتيّة بها تمتاز هذه المسألة عن غيرها من مسائل هذا العلم.

وعرفت أيضاً أنّ الجهتين ليستا خارجتين عن الموضوع والمحمول، فلا محالة تنحصر الجهة الأُولى في المحمول والجهة الثانية في موضوع المسائل؛ لأنّه يختلف في جميع المسائل بخلاف المحمول.

وبعبارة أُخرى: تمايز مسائل العلم بتمايز موضوعاتها، وتمايز العلوم بتمايز ما هو الجامع لمحمولات مسائلها.

وبهاتين المقدّمتين يثبت الادّعاء الأوّل.

المقدّمة الثالثة: أنّ المراد بالعرض ـ في قولهم: موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة ـ هو العرض في الاصطلاح المنطقي لا الفلسفي، فإنّ العرض الفلسفي عبارة عن ماهيّة شأن وجودها في الخارج الاحتياج إلى الموضوع، ويقابله الجوهر. والعرض المنطقي عبارة عمّا يكون خارجاً عن ذات الشيء متّحداً معه في الخارج، ويقابله الذاتي.

وبين الاصطلاحين بون بعيد، فإنّ العرض المنطقي قد يكون جوهراً من الجوهر كالناطق بالنسبة إلى الحيوان وبالعكس، حيث إنّ كلّاً منهما خارج عن ذات الآخر ومحمول عليه، فيصدق تعريف العرض المنطقي وإن كان كلّاً منهما ذاتيّاً بالنسبة إلى الإنسان. فالعرض في الاصطلاح الفلسفي مطلق، وفي الاصطلاح المنطقي أمر نسبيٌّ، فإنّ الفصل ـ مثلاً ـ بالنسبة إلى الجنس عرض خاصّ، وبالنسبة إلى النوع المؤلّف منه ذاتيٌّ له. وأمّا المقولات التسع العرضيّة فهو في الاصطلاح الفلسفي، فلا تتغيّر عن وصف العرضيّة باختلاف الاعتبارات والنسب.

المقدّمة الرابعة: لا يخفى أنّ الموضوع والمحمول في مسائل كلّ علمٍ عرض بالنسبة إلى الآخر، ولا يقصر وصف العرض على المحمول؛ إذ المراد بالعرض هنا ـ كما عرفت ـ هو العرض في الاصطلاح المنطقي، وهو عبارة عمّا يكون خارجاً عن ذات الشيء ومتّحداً معه في الخارج، ففي قولنا في العلم الإلهي: «الجسم موجودٌ» كلّ واحد من وصفي الجسم والوجود خارج عن ذات الآخر مفهوماً ومتّحد معه خارجاً، فكلّ واحد منهما عرض ذاتيّ بالنسبة إلى الآخر، بمعنى أنّه لا يكون عين الآخر ولا جزءً له، وكذلك كلّ واحد من

وصفي الفاعليّة والمرفوعيّة في قولنا: «الفاعل مرفوع» يكون عرضاً منطقيّاً بالنسبة إلى الآخر، وهكذا في جميع مسائل العلوم، فالموضوعات في مسائل كلّ علم أعراض ذاتيّة لما هو الجامع بين محمولات مسائله، وليست الموضوعات ذاتيّة له؛ إذ الذاتي منحصر في النوع والجنس والفصل بالنسبة إلى النوع المؤلّف منها. ولا تجد مسألة من مسائل العلوم يكون الموضوع لجامع محمولات المسائل نوعاً أو جنساً أو فصلاً؛ إذ كلّ واحد من نوع الشيء وجنسه وفصله البعيد أعمّ منه، والفصل القريب مساوٍ لما هو فصل له، مع أنّك ترى أنّ موضوع كلّ مسألة أخصّ من جامع محمولات المسائل.

والحاصل: أنّ الموضوع في كلّ مسألة عرض بالنسبة إلى جامع محمولات المسائل وبالعكس، غاية الأمر أنّ المتداول في عقد القضيّة جعل الأخصّ موضوعاً والأعمّ محمولاً.

المقدّمة الخامسة: بالرغم من كون جعل الأخصّ موضوعاً والأعمّ محمولاً هو الرائج في كتب القوم إلّا أنّ النظم الطبيعي يقتضي جعل المعلوم من الأمرين موضوعاً والمجهول منهما محمولاً، فالموضوع بحسب الحقيقة هو المعلوم من الأمرين، والمحمول هو تعيّنه المجهول الذي أُريد في القضيّة إثباته، سواء كان الأمر المجهول أعمّ بالنسبة إلى الموضوع أو مساوياً له، وعلى هذا الأساس المرفوعيّة هي المعلوم، والمجهول هو اتّصاف الفاعل بها، فلابدّ أن نقول: المرفوع فاعلٌ، والمرفوع مبتدأ.

بيان الحقّ في المسألة

وبعد هذه المقدّمات يتّضح لك أنّ الحقّ مع القدماء، حيث قالوا: إنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات؛ إذ المراد بموضوع العلم هو ما يبحث فيه عن

عوارضه الذاتيّة، وليس هو إلّا عبارة عن جامع محـمولات المسـائل الذي عرفت في المقدّمة الثانية: أنّ تمايز العلوم بتمايزه.

ثمّ يؤيّد ادّعاءه الثاني بقوله: ولذلك تراهم يقولون: إنّ الموضوع في الإلهيّات بالمعنى الأعمّ هو الوجود، مع أنّ الوجود يصير محمولاً في القضايا المعقودة، ويكون جامعاً بين المحمولات لا الموضوعات(١). هذا تمام كلامه.

ويرد عليه إشكالات متعدّدة:

أحدها: في نتيجة المقدّمة الأُولى وانحصار المسألة في الموضوع والمحمول، وأنّ النسبة معنى آلي توجد في جميع القضايا بنحو واحد، مع أنّا نسلّم أنّ قوام المسألة بالموضوع والمحمول، ولكنّ الأصل في تحقّق المسألة إيجاد الارتـباط بينهما، والنسبة مجهولة عند المخاطب، والمتكلّم بصدد إثباتهـا له، ومـعلوم أنّ المعاني الحرفيّة مقصودة بالتفهيم والإفهام وكلّ المسائل تدور مدارها، فكيف تكون النسب في جميع القضايا بنحو واحد مع أنّ قضيّة «الله تعالى موجودٌ» وقضيّة «زيد قائمٌ» بينهما بون بعيد؟!

وثانيها: على المقدّمة الثانية بأنّه لا تكون محمولات المسائل في جميع العلوم أمراً واحداً كما في الفلسفة، بل يكون بالعكس، مـثل: عـلم العـرفان، فـإنّ الموضوع فيه وموضوعات مسائله عبارة عن الله تعالى، فهل يمكن أن يقال هٰهنا: إنّ تمايز كلّ مسألة منه بتمايز موضوعاته؟ وهل يتفاوت الله تـعالى في مسألة مع مسألة أُخرى؟ تعالى عن ذلك.

ثالثها: على التأييد الذي ذكره أخيراً، بأنّ المشهور قائل بأنّ الموضوع في علم النحو هو الكلمة والكلام، مع أنّهما جامع بين الموضوعات ولا ربط لهما

(١) نهاية الأُصول ١: ١٠ـ ١٣.

بالمحمولات، فإنّ كلّاً من الفاعل والمفعول والمضاف إليه كلمةٌ، لا المرفوع والمنصوب والمجرور؛ إذ الجامع هو كيفيّة آخر الكلمة. هذا أوّلاً.

وثانياً: أنّ القضايا في العلم الإلهي تكون بصورة عكس الحمل، وأنّ الأصل في قضيّة «الجسم موجودٌ» عبارة عن «الموجود هو جسمٌ»، وإذا كان الأمر كذلك فيكون موضوع الفلسفة هو الجامع بين الموضوعات.

ويمكن أن يقال: إنّ الوجود ليس موضوعاً في الفلسفة، وهذا مبنيٌّ على أصالة الوجود، بل الموضوع فيه عبارة عن الواقعيّة، وتكون موضوعات المسائل مصاديقاً لها، وهي الجامع بينها، وعلى هذا فالذي له واقعيّة خارجيّة هو الوجود عند من يقول بأصالته واعتباريّة الماهيّة، أو الماهيّة عند من يقول بأصالتها واعتباريّة الوجود، ولو كان الوجود فيه موضوعاً يلزم أن يكون البحث فيه بناءً على أصالة الماهيّة إمّا خارجاً عن الفلسفة، وإمّا يكون الموضوع عندهم أمراً اعتباريّاً، وكلاهما كما ترى.

والأصل في الإشكال أنّه لاشكّ في أنّ بحث التمايز لا يكون بحثاً علميّاً بحتاً، بل ضابطة لتميز مسائل مشكوكة في العلوم، مثلاً: لا نعلم أنّ الاستصحاب مسألة أصوليّة لا يجوز التقليد فيها، أو مسألة فقهيّة يجوز التقليد فيها، وهذا البحث طريق لإحراز وضع المسائل المشكوكة، فإن كان التمايز بالغرض فكلّ مسألة كان لها دخل في غرض أيّ علم تكون هذه من مسائله، وإن لم يكن لها دخل في غرضه فليست من مسائله. ولاشكّ أيضاً في أنّ المراد من جامع المحمولات لا يكون إلّا الجامع بين كلّ محمولات المسائل الذي يوجب التمايز بين العلوم.

إذا عرفت هذا فنقول: لو فرض لعلم النحو ـ مثلاً ـ ألف مسألة معيّنة ومشخّصة وعشرة مسائل مشكوكة، وأنت تقول: إنّ الجامع بين المحمولات

طريق لتشخيص هذه المسائل المشكوكة، فإن اشتمل الجامع عليها فهي من مسائل علم النحو، وإلّا فلا.

قلنا: هل الجامع يؤخذ من ألف مسألة أو من ألف وعشرة مسائل، وهل يكون للمسائل المشكوكة دخل في تحقّق الجامع أم لا؟

لو قلت: بدخالتها في تشكيل الجامع، قلنا: من أين علمت أنّ لها دخلاً فيه بعنوان مسائل نحويّة؟ مع أنّه لو كان الأمر كذلك فلا نحتاج إلى البحث عن مسألة التمايز.

وإن قلت: ليس لها دخل فيه بل الدخيل في تحقّق الجامع هو ألف مسألة، قلنا: «ثبّت العرش ثمّ انقش»، من أين علمت أنّ كلّ مسائل علم النحو عبارة عن ألف مسألة؟ فلعلّ المسائل المشكوكة أيضاً كانت من مسائله، مع أنّه لو كان الأمر كذلك فليست لنا مسألة مشكوكة.

وبعبارة أُخرى: أنّ ههنا شبيه الدور، فإنّ استكشاف وضع المسائل المشكوكة متوقّف على تحقّق الجامع، وتحقّق الجامع بين جميع المسائل متوقّف على إحراز وضع المسائل المشكوكة.

وهذا الإشكال يرد على المشهور أيضاً، فإنّهم قالوا: بأنّ تمايز العلوم يكون بتمايز الموضوعات، أي بموضوع كلّ علم. ونسبة الموضوع لموضوعات المسائل نسبة الكلّي إلى أفراده، فموضوع العلم عبارة عن الجامع بين موضوعات المسائل، فنقول: إنّ هذا الجامع لابدّ أن يكون جامعاً بين جميع موضوعات المسائل، وأنّ الغرض من بحث التمايز لا يكون إلّا لاستكشاف وضع المسائل المشكوكة.

وهذان الكلامان غير قابلين للجمع، فإنّا نسأل هل المسائل المشكوكة دخيلة في تشكيل الجامع أم لا؟ إن قلت: نعم، لها دخل فيه. قلنا: هذا دليل

على إحراز وضع المسائل المشكوكة، وأنّها تكون جزء من مسائل هذا العلم، فلا فائدة لبحث التمايز. وإن قلت: لا نلاحظ المسائل المشكوكة عند انتزاع الجامع، فلا يكون لها دخل في تحقّقه. قلنا: من أين علمت خروجها عن مسائل العلم؟ فكيف يكون هذا الجامع جامعاً بين جميع المسائل حتّى يستفاد منه بعنوان ملاك التمايز؟

ولا يخفى أنّ هذا الإشكال لا يرد على صاحب الكفاية؛ إذ لا فرق في الغرض بين كثرة المسائل وقلّتها، وأمّا في الجامع فخروج مسألة من المسائل ودخولها فيه دخيل كما هو واضح.

ويرد على المشهور والمرحوم البروجردي إشكال آخر أيضاً، وهو متوقّف على بيان مقدّمتين:

إحداهما: أنّ الجامع على ثلاثة أقسام: أوّلاً: جامع جنسي، مثل: الحيوان بالنسبة إلى أنواعه. ثانياً: جامع نوعي، مثل: الإنسان بالنسبة إلى أصنافه. ثالثاً: جامع صنفي، مثل: الإنسان الأبيض بالنسبة إلى أفراده.

وثانيتهما: أنّ المراد من الجامع في كلامهما هو الجامع النوعي، فإنّ في كلامهما قرائن تدلّ على ذلك، **منها**: أنّ المشهور قائل بأنّ نسبة موضوع العلم إلى موضوعات مسائله نسبة الكلّي إلى أفراده والطبيعي إلى مصاديقه. ومعلوم أنّ هذا التعبير مختصٌّ بالجامع النوعي؛ إذ لو كان مرادهم الجامع الجنسي لعبّروا بدل الأفراد بالأنواع. وهكذا في الجامع الصنفي.

ومنها: أنّهم جعلوا المبنيّات في علم النحو صنفاً له، والمعربات صنفاً آخر، وجعلوا كلاهما علماً واحداً، ومعلوم أنّهما مشتركٌ في نوع واحد، وهو عبارة عن الكلمة والكلام.

ومنها: أنّهم يقولون: إنّ موضوع علم النحو هو الكلمة والكلام من حيث الإعراب والبناء، وموضوع علم الصرف هو الكلمة والكلام من حيث الصحّة والإعلال، ولو كان مرادهم الجامع الجنسي فلابدّ من جعلهم الكلمة والكلام لكليهما موضوعاً، فلا احتياج إلى جعلهم لكلّ واحد منهما نوعاً من الكلمة والكلام موضوعاً، فالمراد من الجامع عندهم الجامع النوعي، ومعناه أنّه يشمل جميع أفراده بتمامه.

إذا عرفت هاتين المقدّمتين فنقول: إنّ مجرّد ذكر عنوان الجامع لا يوجب حلّ المسألة ههنا، بل لابدّ من أن يكون الجامع نوعيّاً، ولاشكّ في أنّ انتزاعه لا يمكن في صورة مشكوكيّة عدّة من المسائل، فإنّا لو فرضنا ـ مثلاً ـ لعلم النحو ألف مسألة مسلّمة وعشرة مسائل مشكوكة، فمن أين ينتزع الجامع؟ إن انتُزع من ألف مسألة معلومة يمكن أن يكون هذا الجامع صنفاً والمسائل المشكوكة صنفاً آخر لها، ولا معنى لانتزاعه من المسائل المشكوكة وغيرها، فإنّ اللازم عدم شمول الجامع النوعي غير أفراد مسائله. وكيف كان، فالجامع لا يكون موجباً للتمايز.

ولا يخفى أنّ هذا الإشكال وسابقه غير قابلين للدفع.

والنظر الآخر في المسألة ما عن بعض الأعلام على ما في المحاضرات[1] وهو بعد نقل كلام المشهور وكلام صاحب الكفاية في المقام قال: والتحقيق في المقام أن يقال: إنّ إطلاق كلّ من القولين ليس في محلّه، وبيان ذلك: أنّ التمايز في العلوم تارةً يراد به التمايز في مقام التعليم والتعلّم لكي يقتدر المتعلّم ويتمكّن من تمييز كلّ مسألة ترد عليه، ويعرف بأنّها مسألة أصوليّة أو مسألة فقهيّة

(١) محاضرات في أصول الفقه ١: ٢٦ـ٢٨.

أو غيرهما، وأُخرى يراد به التمايز في مقام التدوين، وبيان ما هو الداعي والباعث لاختيار المدوّن عدّة من القضايا والقواعد المتخالفة وتدوينها علماً واحداً وتسميتها باسم فارد، واختياره عدّة من القضايا والقواعد المتخالفة الأُخرى وتدوينها علماً آخر وتسميتها باسم آخر وهكذا.

وأمّا التمايز في المقام الأوّل فيمكن أن يكون بكلّ واحد من الموضوع والمحمول والغرض، بل يمكن أن يكون ببيان فهرس المسائل والأبواب إجمالاً، والوجه في ذلك هو أنّ حقيقة كلّ علم حقيقة اعتباريّة، وليست وحدتها وحدة بالحقيقة والذات ليكون تميزه عن غيره بتباين الذات، كما لو كانت حقيقة كلّ واحد منهما من مقولة على حدة أو بالفصل، كما لو كانت من مقولة واحدة، بل وحدتها بالاعتبار، وتميز كلّ مركّب اعتباري عن مركّب اعتباري آخر يمكن بأحد الأُمور المزبورة.

وأمّا التمايز في المقام الثاني فبالغرض إذا كان للعلم غرض خارجي يترتّب عليه، كما هو الحال في كثير من العلوم المتداولة بين الناس كعلم الفقه والأُصول والنحو والصرف ونحوها، وذلك لأنّ الداعي الذي يدعو المدوّن لأن يدوّن عدّة من القضايا المتباينة علماً ـ كقضايا علم الأُصول مثلاً ـ وعدّة أُخرى منها علماً آخر ـ كقضايا علم الفقه ـ ليس إلّا اشتراك هذه العدّة في غرض خاصّ، واشتراك تلك العدّة في غرض خاصّ آخر، فلو لم يكن ذلك ملاك تمايز هذه العلوم بعضها عن بعض في مرحلة التدوين بل كان هو الموضوع لكان اللازم على المدوّن أن يدوّن كلّ باب بل كلّ مسألة علماً مستقلّاً لوجود الملاك، كما ذكره صاحب الكفاية.

وأمّا إذا لم يكن للعلم غرض خارجي يترتّب عليه سوى العرفان

والإحاطة به ـ كعلم الفلسفة الأُولى ـ فامتيازه عن غيره إمّا بالذّات أو بالموضوع أو بالمحمول، كما إذا فرض أنّ غرضاً يدعو إلى تدوين علم يجعل الموضوع فيه «الكرة الأرضيّة» ـ مثلاً ـ ويبحث فيه عن أحوالها من حيث الكمّيّة والكيفيّة والوضع والأين، إلى نحو ذلك، وخواصّها الطبيعيّة ومزاياها على أنحائها المختلفة، أو إذا فرض أنّ غرضاً يدعو إلى تدوين علم يجعل موضوعه «الإنسان» ويبحث فيه عن حالاته الطارئة عليه، وعن صفاته من الظاهريّة والباطنيّة، وعن أعضائه وجوارحه وخواصّها، فامتياز العلم عن غيره في مثل ذلك إمّا بالذات أو بالموضوع ولا ثالث لهما؛ لعدم غرض خارجي له ماعدا العرفان والإحاطة ليكون التميز بذلك الغرض الخارجي، كما أنّه قد يمكن الامتياز بالمحمول فيما إذا فرض أنّ غرض المدوّن يتعلّق بمعرفة ما تعرضه الحركة ـ مثلاً ـ فله أن يدوّن علماً يبحث فيه عن ما تثبت الحركة له، سواء كان ما له الحركة من مقولة الجوهر أم من غيرها من المقولات، فمثل هذا العلم لا امتياز له إلّا بالمحمول». هذا تمام كلامه.

ولا يخفى أنّ في صدر كلامه وذيله نحو تهافت، فإنّه قال: إذا لم يكن للعلم غرض خارجي يترتّب عليه سوى العرفان والإحاطة به ـ كعلم الفلسفة الأُولى ـ فامتيازه عن غيره إمّا بالذات أو بالموضوع أو بالمحمول، ثمّ بعد ذلك ذكر المثالين فقال: فامتياز العلم عن غيره في مثل ذلك إمّا بالذات أو بالموضوع ولا ثالث لهما، ثمّ ذكر للتمايز مثالاً آخر. وهذا ليس إلّا عين التهافت.

ولكن مع غمض البصر عن ذلك ترد عليه إشكالات متعدّدة:

منها: أنّه إذا كان تمايز العلوم في مقام التدوين بالأغراض الباعثة إليها ـ كما

قال به صاحب الكفاية ﷺ[1] ـ فلا فرق بين أن يكون الغرض علميّاً أو عمليّاً كما أشرنا إليه سابقاً، فإنّ ترتّب الغرض خارجاً هو العلّة الغائيّة لها. وأمّا في مقام البعث إلى التدوين ووجوده الذهني فلا يتفاوت بين كونه علميّاً أو عمليّاً، ولكليهما وجود ذهني باعث إلى التدوين بلا تفاوت وبلا إشكال.

ومنها: قوله: «فلو لم يكن ذلك ملاك تمايز هذه العلوم بعضها عن بعض في مرحلة التدوين بل كان هو الموضوع لكان اللازم على المدوّن أن يدوّن كلّ باب، بل كلّ مسألة علماً مستقلّاً» ففيه: أنّه قد تبيّن أنّ هذا الإشكال لا يرد على المشهور، فإنّهم قائلون بأنّ موضوعاً واحداً من كلّ علم يوجب تمايزه عن علوم أُخرى، لا أنّ موضوع كلّ مسألة من العلم يوجب تمايزه عن علوم أُخرى، وهذا التالي الفاسد لايترتّب على هذا التفسير. وأمّا التفسير الذي تخيّله صاحب الكفاية وتبعه بعض الأعلام ويترتّب عليه هذا التالي الفاسد فلم يقل به أحد فضلاً عن المشهور.

ومنها: ما في قوله: «إذا لم يكن للعلم غرض خارجي...» فامتيازه إمّا بالذات أو بالموضوع أو بالمحمول، فإنّا نقول: ما معنى التمايز بالذات هل المراد منه السنخيّة التي ذكرها الإمام ـ دام ظلّه ـ، أو المراد منه التمايز بالحقيقة؟ فإن كان المراد هو الأوّل فلِمَ لا يستفاد منه في مقام التعليم و التعلّم، وإن كان المراد هو الثاني قلنا: هذا مردودٌ بقولك: إنّ حقيقة كلّ علم حقيقة اعتباريّة، وليست وحدتها وحدة بالحقيقة والذات ليكون تميزه عن غيره بمتباين الذات.

وكيف كان، أنت ذكرت المثالين وقلت: التمايز فيهما إمّا بالذات وإمّا بالموضوع، وذكرت مثالاً آخر للتمايز بالمحمول بدون بيان الضابطة والملاك لهذا

(١) كفاية الأصول ١: ٥.

التمايز والتمايز بالذات وبالموضوع، مع أنّ الغرض في هذا البحث ليس إلّا بيان الضابطة للتمايز.

مع أنّه لا نعلم مراده من التمايز بالذات أو الموضوع هل التمايز فيه يكون من جهتين: أحدهما: بالذات والآخر: بالموضوع، أو التمايز فيه إن لوحظ مع علم الثاني يكون بالذات وإن لوحظ مع الثالث يكون بالموضوع؟ فإنّا مع عدم الأثر من هذين الاحتمالين في كلامه لا نرى ملاكاً فيه لإرادة أحدهما.

والحاصل: أنّ البحث عن التمايز من غير إعطاء الضابط والملاك له يرجع إلى عدم التمايز.

والنظر الأخير في المسألة نظر بعض المعاصرين من الفلاسفة، وهو: أنّ تمايز العلوم يكون بتمايز الأُسلوب في البحث «مِتدُ» وأنّ التغيير في الأسلوب يوجب التعدّد والتمايز في العلوم وإن كان الموضوع فيها واحداً، مثلاً: في مسألة معرفة الإنسان، قد يبحث فيها من ناحية التعقّل والبرهان ويسمّى باسم «معرفة الإنسان من ناحية الفلسفة» أو علم النفس، وقد يبحث فيها من ناحية الآيات والروايات، ويسمّى باسم «معرفة الإنسان من ناحية الدين»، وقد يبحث فيها من ناحية التجربة والآثار الباقية من المتقدّمين، ويسمّى باسم «معرفة الإنسان من ناحية التجربة» أو الجسم، وهذا الأُسلوب يوجب التمايز في العلوم، مع أنّ الموضوع في الجميع عبارة عن الإنسان.

وهكذا في معرفة الله تعالى إذا لاحظنا هذا البحث في علم الفلسفة يثبت من طريق الاستدلال والبرهان، وإذا لاحظنا في علم العرفان يتحقّق عن طريق الكشف والمشاهدة، مع أنّ الموضوع في كليهما واحدٌ.

أقول: يحتمل أن يكون مرادهم من هذا الكلام بيان قاعدة كلّيّة في جميع

العلوم المتشابهة وغيرها. وحينئذٍ يترتّب عليه التالي الفاسد الذي لا يلتزم به أحد، وهو أنّه يلزم أن تكون معرفة الإنسان ومعرفة الله تعالى من العقل علماً واحداً؛ إذ الأُسلوب فيهما يكون واحداً، وهذا خلاف البداهة والضرورة.

ويحتمل قريباً أن يكون مورد كلامهم العلوم المتشابهة التي يكون الموضوع فيها واحداً كالمثالين المذكورين، فإن كان مرادهم هذا يرد عليه:

أوّلاً: أنّه خارج عن محلّ البحث، فإنّ البحث في تمايز العلوم مطلقاً من دون التقييد بموضوع خاصّ، وهو ليس كذلك.

وثانياً: أنّ هذا الكلام في مورده أيضاً ليس بصحيح؛ لأنّ إثبات المدّعى يتوقّف على دفع جميع الاحتمالات المخالفة.

سلّمنا أنّ التمايز في تلك الموارد لا يكون بالموضوع، فإنّه في عدة منها يكون واحداً.

ولكنّه يحتمل قويّاً أن يكون التمايز فيها بالأغراض؛ إذ الأغراض في كلّ منها متفاوتة ومتباينة، فالغرض في الفلسفة كان معرفة الإنسان، وأمّا في الآيات والروايات فكان الإيصال إلى الله تعالى، مع أنّ الموضوع فيها لا يكون واحداً؛ إذ لو كان للموضوع أبعاد مختلفة لكان كلّ واحد منها علماً واحداً يتمايز عن الآخر بلاشكّ وبلا كلام، مثلاً: العدالة على رأي أمير المؤمنين عليه السلام والعدالة على رأي المادّيّين موضوعان مختلفان. هذا تمام الكلام في نقل الأقوال في هذا المطلب.

والأرجح منها تبعاً لأُستاذنا السيّد الإمام -دام ظلّه- أنّ التمايز في العلوم يكون بسنخيّة ثابتة بين المسائل ذاتاً، كما صرّح بها أُستاذنا السيّد المرحوم البروجردي في المقدّمة الأُولى، ولكنّه قائل بأنّ النسبة معنى آلي ولا يعتمد

عليه في المسألة، وقد ذكرنا فيما تقدّم أنّ المسألة وإن كان قوامها بالموضوع والمحمول ولكنّ الأصل في تحقّق المسألة إيجاد النسبة والارتباط بينهما، وكان بين النسب والروابط سنخيّة ذاتيّة توجب التمايز بين العلوم، مثلاً: «الفاعل مرفوع» و«المفعول منصوب» كانت بينهما سنخيّة لم تكن بين «الفاعل مرفوع» و«الصلاة واجبة»، وهكذا.

ولا يخفى أنّ الغرض وإن كان مقدّماً عليها من حيث الرتبة، فإنّ غرض التدوين بوجوده الذهني موجود قبل التدوين وتشكيل مسائل العلم، لكنّ الموصل إلى الغرض وأوّل ما يواجه به في المسألة هي السنخيّة الذاتيّة. ولذا ذكرنا فيما تقدّم أنّه لا تكون العلّة متقدّمة على المعلول، بل لابدّ من ملاحظة الكاشف والمعلوم منهما ابتداءً حتّى يكون هو المقدّم على الآخر.

وبالجملة، فالمعيار لتشخيص المسائل المشكوكة في العلوم هي السنخيّة، ولا فرق فيها بين قلّة المسائل وكثرتها، بخلاف الجامع.

المطلب السادس

في موضوع علم الأُصول

بعد اتّفاقهم على تحقّق الموضوع لعلم الأُصول اختلفوا في أنّه هل هو عنوان مشخّص ومعلوم أو عنوان غير مشخّص وإنّما يشار إليه عن طريق الآثار؟ وعلى فرض تشخّصه ما اسمه؟ فالمشهور ومنهم المحقّق القمي صاحب القوانين‏[1] يقولون بأنّ موضوعه عبارة عن الأدلّة الأربعة مع وصف كونها أدلّة.

ويرد عليه: **أوّلاً** بأنّه قد سبق من المشهور القول بوحدة الموضوع في جميع العلوم، فكيف يقولون في موضوع علم الأُصول بأنّه عبارة عن الأدلّة الأربعة بوصف كونها أربعة؟!

إن قلت: إنّ الموضوع في علم الأُصول لا يكون الأدلّة الأربعة بوصف كونها أربعة، بل هو عبارة عن القدر الجامع والمشترك بينها مثل الحجّة في الفقه.

قلنا: إنّ الإشكال يدفع بذلك، ولكنّه لا يناسب تصريحهم في الكتب

---

(١) قوانين الأُصول ١: ٩.

والمحاورات بأنّ موضوع علم الأُصول عبارة عن الأدلّة الأربعة.

وثانياً: استشكل صاحب الفصول[١] عليه بأنّه: لو كان موضوع علم الأُصول الأدلّة الأربعة مع وصف كونها أدلّة يلزم خروج أكثر مسائله، مثل: البحث عن ظواهر الكتاب؛ إذ لا معنى للبحث عن حجّيّة ظواهر الكتاب بأنّها حجّة أم لا؟ مع أنّا نعلم بأنّ الموضوع هو الأدلّة الأربعة بوصف كونها أدلّة.

فهذا البحث إمّا خارج عن مباحث علم الأُصول، وإمّا هذا القيد لا يكون جزءً للموضوع. وهكذا في الإجماع والسنّة والعقل، فإنّ هذه تكون من قبيل قضيّة بشرط المحمول، ولا معنى لقولهم: الخبر الواحد الذي هو حجّة هل يكون حجّةً أم لا؟ ولذا قال صاحب الفصول: لابدّ من أن يكون الموضوع عبارة عن ذوات الأدلّة لا بوصف كونها حجّة، فحينئذٍ يصحّ البحث بأنّ الكتاب أو السنّة حجّة أم لا.

واعترض عليه صاحب الكفاية[٢] بأنّه: لو فرض كون ذوات الأدلّة موضوعاً فما المراد بالسنّة؟ هل المراد منها القول والفعل والتقرير الواقعي للمعصوم ـ أي السنّة المحكيّة ـ أو أعمّ من السنّة المحكيّة والحاكية؟ إن كان المراد هو الأوّل يلزم خروج بحث حجّيّة خبر الواحد عن مسائل علم الأُصول؛ إذ الموضوع فيه عبارة عن نقل زرارة، أي السنّة الحاكية، وهي لا تكون مصداقاً للكتاب والسنّة والإجماع والعقل، وهكذا مسألة التعادل والترجيح.

---

(١) الفصول الغروية: ١١.

(٢) كفاية الأُصول ١: ٦.

وقال الشيخ الأعظم الأنصاري‏ﷺ ـفي كتاب الرسائل(١) في مقام الجواب عن هذا الاعتراض وتوجيه كلام المحقّق القمي ـ: بأنّ الموضوع عبارة عن السنّة المحكيّة، وإنّا نبحث في مسألة حجّيّة خبر الواحد بأنّه هل يثبت قول الإمام‏ﷺ بنقل زرارة أم لا؟ فإذا كان البحث كذلك تشمل الأدلة الأربعة له بلا كلام، ولازم ذلك في باب التعادل والترجيح أنّ قول الإمام‏ﷺ بأيّ الخبرين المتعارضين يثبت؟

وقال صاحب الكفاية‏ﷺ: إنّ هذا الجواب ليس بتامّ، فإنّ الثبوت على قسمين: أحدهما: ثبوت حقيقي وواقعي، والآخر ثبوت تعبّدي، وكلاهما محلّ إشكال ههنا.

توضيح ذلك: أنّه لو كان المراد من الثبوت الثبوت الواقعي يرد عليه إشكال واحد، وهو إنّا نبحث ههنا في موضوعيّة الأدلّة الأربعة، وذكرنا في تعريف الموضوع: أنّه ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة، ومعلوم أنّ العرض والمعروض عبارة عن مفاد «كان» الناقصة، أي لا يجري إلّا في مورد كان أصل وجود الموضوع فيه مفروض التحقّق، ونحن نبحث فيه عن عوارضه، مثل: «كان زيد قائماً»، وأمّا إذا كان البحث على نحو مفاد «كان» التامّة ـأي تحقّق الموضوع وعدم تحقّقه ـ فهذا لا يكون بحثاً عن العوارض.

إذا عرفت هذا فنقول: لاشكّ في أنّ قولك: «هل يثبت قول الإمام‏ﷺ بخبر زرارة أم لا؟» هو مفاد «كان» التامّة، أي البحث عن تحقّق الموضوع وعدمه، فلا يتحقّق عنوان العرض والمعروض، وحينئذٍ لا يكون داخلاً في مسائل علم الأصول.

---

(١) فرائد الأصول ١: ١٥٦.

وأمّا إن كان المراد منه الثبوت التعبّدي، وهو يكون في الحقيقة مفاد «كان» الناقصة، ولكنّه ممّا لا يعرض السنّة، بل يعرض الخبر الحاكي لها؛ لأنّ الثبوت التعبّدي يرجع إلى وجوب العمل على طبق خبر زرارة كالسنّة المحكيّة. وهذا من عوارضه لا من عوارضها كما لا يخفى.

وبالجملة، الثبوت الواقعي ليس من العوارض، والتعبّدي وإن كان منها إلّا أنّه ليس من عوارض السنّة. فالإشكال في محلّه؛ إذ لا يكون خبر زرارة مصداقاً للأدلّة الأربعة. هذا كلّه في صورة كون المراد من السنّة السنّة المحكيّة.

وأمّا إن كان المراد أعمّ منها، أي الجامع بين السنّة الحاكية والمحكيّة وإن كان البحث في حجّيّة خبر الواحد والتعادل والترجيح عن أحوال السنّة بهذا المعنى، إلّا أنّ البحث في غير واحد من مسائل علم الأُصول كمباحث الألفاظ وجملة من غيرها لا يختصّ بالأدلّة الأربعة، بل أعمّ منها، فإنّك حين تقول: هل تدلّ هيئة «افعل» على الوجوب أم لا؟ وهل المشتقّ حقيقة في المتلبّس أو أعمّ منه؟ لاشكّ في أنّهما أعمّان من الأمر والمشتقّ في الأدلّة وغيرها وإن كان المهمّ معرفة أحوال خصوصها، ويؤيّد التعميم تمسّكهم بالتبادر واللّغة وفهم العُرف، وتعريف الأُصول بأنّه: «علم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعيّة»، فإذا كان البحث فيها أعمّ لا يكون البحث عن عوارض الأدلّة.

ويمكن أن يقال: في مقام الدفاع عن صاحب الفصول: بأنّ البحث وإن كان عن مطلق الأوامر والمشتقّات، ولكن لا مانع من أن يكون العرض الذاتي للجنس عرضاً ذاتيّاً للنوع أيضاً. فالبحث عن أحوال المشتقّ يكون بحثاً عن العوارض الذاتيّة للأدلّة الأربعة أيضاً.

وجوابه: أنّ هذا مخالف لرأي صاحب الفصول في مسألة العرض، فإنّه

لا يقول: بأنّ العرض الذاتي للجنس يكون عرضاً ذاتيّاً للنوع، كما لا يخفى على المتأمّل في المقام.

والحاصل: أنّه لو كان موضوع علم الأُصول هو الأدلّة الأربعة مع وصف كونها أدلّة أو ذوات الأدلّة فكلاهما مخدوش.

والرأي الثاني في المسألة هو رأي صاحب الكفاية﴿ وهو: أنّ موضوع علم الأُصول هو الكلّي المنطبق على موضوعات مسائله المتشتّة، ولا يكون له عنوان خاصّ واسم مخصوص، بل يكون قابلاً للإشارة إليه عن طريق الآثار، مثل القدر الجامع الذي يكون بين موضوعات مسائل علم الأُصول.

وفيه: مع بعده عن الذهن قد كان مثل هذا النظر عاراً في علم الأُصول مع كثرة البحث والمباحثة فيه، ومع اهتمام العلماء به، كما قال الإمام ـ دام ظلّه ـ في رسالته المدوّنة في هذا المقام.

والرأي الثالث في المسألة هو رأي أُستاذنا السيّد المرحوم البروجردي وهو رأي أُستاذنا السيّد الإمام ـ دام ظلّه ـ وقد اتّفقا على أنّ موضوع علم الأُصول عبارة عن عنوان «الحجّة في الفقه» ولكن اختلفا في تقريب المسألة.

فقال المرحوم البروجردي[1]: إنّ كثيراً من مسائل علم الأُصول تكون محمولاته «الحجّة»، مثلاً: تقول في مسألة حجّيّة الخبر: هل الخبر الواحد حجّة أم لا؟ وفي مسألة حجّيّة ظواهر الخبر: هل الخبر الواحد حجّة أم لا؟ وفي مسألة حجّيّة ظواهر الكتاب: هل الظواهر حجّة أم لا؟ وفي باب الاستصحاب: هل هو حجّة مطلقاً أو في بعض الموارد، أو لم يكن بحجّة أصلا؟

وهناك عدّة من المسائل وإن لم تكن محمولاتها كلمة «الحجّة» ولكن ترجع

(١) نهاية الأُصول ١: ١٥ ـ ١٦.

في الواقع إليها، مثلاً: إذا قلنا: الموضوع له في هيئة «افعل» ما هو؟ فلا يكون المراد فيه بحثاً لغوياً، بل المراد منه أنّ هيئة «افعل» هل هي حجّة في الوجوب أم لا؟ وهكذا المراد في هيئة «لا تفعل» بأنّها حجّة على التحريم أم لا؟ وحقيقة البحث في المشتقّ ترجع إلى أنّ المشتقّ بالنسبة إلى المنقضي حجّة أم لا؟ وفي باب البراءة الشرعيّة إلى أنّ احتمال التكليف حجّة للمكلّف أم لا؟ ولا يخفى أنّ الحجّة في الاصطلاح الأُصولي ليس هو الحدّ الوسط المنطقي كما قال به الشيخ الأنصاري، بل هي بمعناها اللّغوي، أعني: ما يحتجّ به المولى على عبده في مقام التكليف وبالعكس في مقام الامتثال.

ثمّ قال: وكيف كان فهذه المسائل كلّها مسائل أُصوليّة. نعم، بعض المباحث الذي لا يكون المبحوث عنه فيه حيثيّة الحجّة يكون خارجاً عن الأُصول ويدخل في سلك المبادئ، كمسألة مقدّمة الواجب ومبحث الضدّ وأمثالها.

وبالجملة، إذا كانت محمولات المسائل هي كلمة الحجّة، فالجامع بينها ـ أعني: عنوان الحجّة في الفقه ـ موضوع لعلم الأُصول.

أقول: لا مانع من إرجاع هذين المسألتين أيضاً إلى المسائل المذكورة وجعل المحمول فيهما كلمة الحجّة بالنحو الذي ذكرته، ونقول في المسألة الأُولى: هل الوجوب في ذي المقدّمة حجّة عقلاً على وجوب المقدّمة أم لا؟ وفي المسألة الثانية: هل الأمر بالإزالة حجّة على تحريم الصلاة أم لا؟ فلا نعلم دليل خروجهما من المسائل ودخولها في المبادئ.

وأمّا أُستاذنا السيّد الإمام ـ دام ظلّه ـ[1] فإنّه يرى بأنّ «الحجّة في الفقه» جامع بين الموضوعات، وقال: لا منافاة بين كونها محمولاً في المسائل وجعلها

(١) هذا ممّا استفاد الأستاذ من درس أُستاذنا السيّد الإمام.

جامعاً بين الموضوعات؛ إذ لا مانع من كون القضايا في العلوم الاعتباريّة بعكس المحمول، مثلاً: تقول في مسألة خبر الواحد حجّة: الحجّة خبر الواحد، ويؤيّد أولويّة جعل كلمة الحجّة موضوعاً فيها معلوميّة الحجّة في الأحكام، فإنّا لا نشكّ في أنّ للأحكام والقوانين أدلّة وحججاً، ولكن المجهول عندنا تعيُّناتها وتشخُّصاتها ومصاديقها كخبر الواحد وظواهر الكتاب ونحوهما، ففي الحقيقة الحجّة هو الموضوع في المسائل، فإنّها أمر معلوم، ولذا جعل الموضوع في علم الفلسفة «الموجود ربما هو موجود» مع أنّ الموجود في مسائله يكون محمولاً لها، وهكذا في مسائل علم الأُصول. هذا تمام كلامهما.

نكتة: إذا قلنا مثلاً: «زيد إنسانٌ» فلا يكون معناه كون «إنسان» مصداقاً لطبيعة الإنسان بدون «زيد»، بل كلاهما مصداق لها، بل الأولى في الفرديّة والمصداقيّة هو «زيدٌ»، فإنّ «الإنسان» كلّي ومبهمٌ، و«زيد» متعيّن ومتشخّصٌ.

إذا عرفت هذا فنقول: أوّلاً: أنّ الموضوع في علم الأُصول هو الجامع بين الموضوعات لا المحمولات. وثانياً: لا نحتاج إلى قلب القضايا في مسائل علم الأُصول؛ إذ لا فرق في كون «الحجّة» موضوعاً فيها أو محمولاً؛ لأنّ الخبر الواحد أو ظاهر الكتاب أو نحوهما وإن كان موضوعاً فيها ولكنّها أولى في الفرديّة والمصداقيّة للحجّة في الفقه، فإنّها مصاديق متعيّنة ومتشخّصة، والمقصود في الواقع من قضيّة الخبر الواحد حجّةٌ لا يكون إلّا تعيّن الحجّة، والحجّة الأجلىٰ هو خبر الواحد. وعلى هذا فالجامع بين الموضوعات ـ أي الحجّة في الفقه ـ هو الموضوع في علم الأُصول.

المطلب السابع

في تعريف علم الأُصول

وهذا البحث أيضاً معركة الآراء بين العلماء، فعرّفه البعض: بأنّه العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعيّة.

توضيحه: أنّه لا يخفى أنّ العلوم التي لها دخل في الاستنباط متعدّدة ومتكثّرة، مثل: علم لغة العرب وأدبيّاته، وعلم تفسير القرآن، فإنّ الاستنباط يتوقّف عليها قطعاً؛ إذ مصادر الأحكام الشرعيّة تكون جميعاً باللّغة العربيّة، ولكنّها خارجة عن علم الأُصول، فإنّها غير مُمهّدة للاستنباط وإن كان لها دخل فيه، ولكنّها وضعت للأغراض العامّة، فكلمة «الممهّدة» تخرجها من علم الأُصول.

أقول: يرد عليه: أوّلاً: بأنّ اشتمال التعريف على كلمة العلم ليس بصحيح؛ لما تقدّم مراراً من أنّ علم الأُصول ـ بل كلّ العلوم ـ عبارة عن نفس المسائل، لا دخل للعلم بها في ماهيّتها قطعاً.

وأورد عليه صاحب الكفاية ﰁ[1] أيضاً إشكالين مهمّين:

---

(١) كفاية الأُصول ١: ٩ـ١٠.

الأوّل: أنّ هذا التعريف لا يشمل جميع المسائل الأُصوليّة، مثل مسألة حجّيّة الظنّ على الحكومة.

توضيحه: أنّه قد بيّن في محلّه أنّهم أقاموا أدلّة لحجّيّة مطلق الظنّ، منها دليل الانسداد، وكانت له مقدّمات: منها: عبارة عن انسداد باب العلم والعلمي، وهي علّة لتسميته بدليل الانسداد. وعلى فرض تماميّة مقدماته فإنّهم بعد الاتّفاق على كونه دليلاً عقليّاً اختلفوا في نتيجة هذه المقدّمات، فقال بعضهم: إنّ نتيجة دليل الانسداد حجّيّة الظنّ بنحو الكشف، بمعنى: أنّ العقل بالنظر إلى المقدّمات يكشف أنّ الشارع في تلك الحالة جعل الظنّ حجّة، فيكون الظنّ عنده حجّة شرعيّة.

وقال بعضهم: إنّ نتيجته حجّيّة الظنّ بنحو الحكومة، بمعنى: أنّ العقل الذي يحكم بحجيّة القطع مطلقاً بحيث لا تناله يد الجعل نفياً وإثباتاً يحكم عند تماميّة هذه المقدّمات بحجيّة الظنّ أيضاً، فيكون الظنّ عنده حجّة عقليّة.

ولذا قال المحقّق الخراساني‌ؒ[1]: إنّ التعريف المذكور لا يشمل حجّيّة الظنّ على الحكومة، فإنّه حجّة عقليّة، بخلاف حجيّته على الكشف، فإنّه حينئذٍ تكون حجّة شرعيّة كسائر الحجج والأمارات الشرعيّة.

ويمكن أن يقال: كيف يشمل هذا التعريف حجّيّة القطع مع أنّه أيضاً من الحجج العقليّة؟

وأُجيب عنه: بأنّ مرادهم من الاستنباط في التعريف الاستنباط القطعي، ومعلوم أنّ استنباط الظنّ ليس بقطعي، بخلاف القطع فإنّ استنباطه قطعي دائماً.

---

(١) المصدر السابق.

إن قلت: لو كان مرادهم منه الاستنباط القطعي فكيف يجري هذا في موارد الأمارات الشرعيّة؛ إذ لا شكّ في أنّ الاستنباط في مورد خبر الواحد مثلاً ظنيٌّ؟

قلنا: إنّ المشهور قائل بأنّ الشارع جعل خبر الواحد حجّة، وهي بمعنى جعله حكماً ظاهريّاً مطابقاً لمؤدّى الخبر، سواء كان مطابقاً للواقع أم لا، بخلاف القطع فإنّه ليس متعقّباً بالجعل وإن كان حجّة للقاطع أيضاً ولو كان مخالفاً للواقع.

وبالجملة، إنّا نقطع بحكم ظاهري في موارد الأمارات الشرعيّة، كما أنّا نقطع بالحكم الواقعي في مورد القطع، وأمّا في مورد الظنّ الانسدادي على الحكومة لايكون من القطع أثر ولا خبر، مع أنّ مرادهم من الاستنباط الاستنباط القطعي، ولذا لايشمله التعريف.

وجوابه: أنّ هذا الإشكال مبتنٍ على الاحتمال، وهو مدفوع بأنّ مرادهم من الاستنباط أعمّ من الاستنباط القطعي والظّنّي، فيشمل التعريف الظنّ الانسدادي على الحكومة أيضاً.

وأمّا الإشكال الثاني على هذا التعريف فهو: أنّه لا يشمل الأُصول العمليّة الجارية في الشبهات الحكميّة.

توضيحه: يتوقّف على مقدّمة، وهي: أنّ الأُصول العمليّة على قسمين: قسم منها يجري في الشبهات الموضوعيّة كالاستصحاب وأصالة الطهارة وأصالة الحلّيّة الجارية فيها، والقسم الآخر منها يجري في الشبهات الحكميّة، مثل: أصالة البراءة وأصالة الحلّيّة والاستصحاب الجاري فيها، واختلفوا في أنّ مباحث الأُصول العمليّة هل تكون من مسائل علم الأُصول أو من مسائل

علم الفقه.

قال الشيخ الأنصاري[١] والمحقّق الخراساني[٢] وعدّة من الأعاظم: إنّه تارة يكون منشأ الشكّ فقدان النصّ، وتارة يكون إجمال النصّ، وتارة يكون تعارض النصّين، وتارة يكون الاشتباه في الأمور الخارجيّة. ثمّ فصّلوا بين هذه الأقسام الأربعة وقالوا: إن كان الشكّ من قبيل القسم الرابع ـ أي كانت الشبهة موضوعيّة ـ فهي خارجة عن مسائل علم الأصول، وإن كان الشكّ من قبيل بقية الأقسام ـ أي كانت الشبهة حكميّة ـ فالأصول الجارية فيها من مسائل علم الأُصول، وعلى هذا المبنى استشكلوا على المشهور.

نكتة: في الفرق بين الأُصول العمليّة الجارية في الشبهات الحكميّة والأُصول العمليّة الجارية في الشبهات الموضوعيّة، وهي أنّ مجري الأُصول في الشبهات الموضوعيّة هو نفس المقلّد والمكلّف وإن كان أصل الفتوى بالاستصحاب ـ مثلاً ـ عن المجتهد، ولكن المجري في مقام تطبيق هذا الكلّي في الشبهات الموضوعيّة هو المقلّد، بخلاف الشبهات الحكميّة فإنّ مجري الأُصول فيها لم يكن إلّا المجتهد.

والحاصل: أنّ الأُصول العمليّة في الشبهات الحكميّة طريق لإحراز الحكم الشرعي، بخلافها في الشبهات الموضوعيّة، والتفصيل والتنقيح في محلّه.

فأوردوا على المشهور بعد تمهيد هذه المقدّمة بأنّ هذا التعريف لا يشمل الأُصول العمليّة الجارية في الشبهات الحكميّة، فإنّ كلمة «الاستنباط» التي ذكروها في التعريف مقتضاها كون المستنبط غير المستنبط منه، مثل: أنّ القواعد تستنبط منها أحكام شرعيّة، فلو دلّ خبر الواحد على وجوب صلاة

---

(١) فرائد الأُصول ٢: ٥٤٤ ـ ٥٤٦.

(٢) كفاية الأُصول ١: ٩ ـ ١٠.

الجمعة ـ مثلاً ـ يصحّ قول المجتهد بأنّا نستنبط وجوب صلاة الجمعة من الرواية، وأمّا لو أحرزه من طريق الاستصحاب فلا يصحُّ التعبير بأنّا نستنبطه من الاستصحاب، فإنّ الحكم بوجوب صلاة الجمعة كان من مصاديق «لا تنقض اليقين بالشكّ»، ولا يصحُّ التعبير بأنّا نستنبط حكم الفرد من الكلّي؛ لأنّه تطبيق الكلّي على المصاديق، فلو قال المولى: «أكرم كلّ عالم» وأنت عند المواجهة مع الحسن العالم لا تقول: إنّا نستنبط وجوب إكرامه من «أكرم كلّ عالم»، وإن أمكن ترتيب قياس ينتج حكماً ثابتاً لعنوان كلّي، كما يقال: وجوب صلاة الجمعة قد شكّ في بقائه، وكلُّ ما شكّ في بقائه، فهو باق، فوجوب صلاة الجمعة باقٍ، إلّا أنّ المستنبط مصداق من مصاديق الحكم الاستصحابي الواقع كُبرى للقياس المذكور، فالاستصحاب الجاري في الشبهات الحكميّة خارج عن مسائل علم الأُصول، وهكذا سائر الأُصول.

وهذان الإشكالان أوجبا عدول المحقّق الخراساني‌ﷺ إلى تعريفه: بأنّه صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام، أو التي ينتهي إليها في مقام العمل، أي علم الأُصول صناعة يعرف بها القواعد التي لها إحدى الخصوصيّتين: إمّا وقوعها في طريق الاستنباط، وإمّا انتهاء المجتهد إليها في مقام العمل بعد الفحص واليأس عن الدليل في المقام، فيشمل هذا التعريف الظنّ الانسدادي على الحكومة، فإنّ بعد تماميّة المقدّمات هو الذي ينتهي إليه المجتهد في مقام العمل إن لم يترتّب عليه الحكم الواقعي أو الظاهري القطعي، وهكذا في الاستصحاب وإن لم يصدق عليه الاستنباط إلّا أنّ المجتهد ينتهي إليه في مقام العمل.

وأوردوا على هذا التعريف إشكالات متعدّدة ومهمّة:

قال الإمام ـدام ظلّه ـ[1]: أنّ هذا التعريف أسوأ التعاريف المتداولة، ثمّ أورد عليه إشكالين: **الأوّل**: أنّ بعد عدم صحّة التعبير بالصناعة في مثل هذه العلوم لاينطبق هذا التعريف إلّا على مبادئ المسائل؛ لأنّ ما يعرف به القواعد الكذائية هو مبادئ المسائل، ولم يذهب أحد إلى أنّ علم الأُصول هو المبادئ فقط، بل هو إمّا نفس المسائل أو هي مع مبادئها.

الثاني: أنّ هذا التعريف يشمل القواعد الفقهيّة مثل: «قاعدة كلّ ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» إذا شكّ في المبيع المأخوذ بعقد فاسد بأنّ فيه ضمان أم لا، فيستنبط من هذه القاعدة الحكم بضمانه.

ولكنّ هذا الإشكال غير وارد؛ لأنّ في هذا المثال يكون انطباق الحكم الكلّي على المصداق، ولا يصدق عليه كلمة الاستنباط؛ إذ القول: «بأنّ البيع يضمن بصحيحه، وكلّ ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده، فالبيع يضمن بفاسده» يستفاد منه حكم الفرد من الكلّي، لا الاستنباط.

وأورد المحقّق الأصفهاني‏[2] على التعريف المذكور: بأنّك تقول: لابدّ للقواعد الأُصوليّة من إحدى الخصوصيّتين المذكورتين، قلنا: هل الجامع بينهما موجود أم لا؟ إن قلت: بوجوده بينهما فلِمَ لم تذكره في مقام التعريف، وإن قلت: بعدم وجوده كما يستفاد هو من عدم ذكره فلابدّ من الالتزام بترتّب الغرضين على الخصوصيّتين، فإنّك قلت مراراً بأنّه: لا يؤثّر المؤثّران في أثر واحد بدون جامع مشترك، وهذا الالتزام في علم الأُصول مناف لما سبق من قولك، مضافاً إلى بعد ذلك بل امتناعه عادة.

---

(١) تهذيب الأُصول ١: ١٠ـ١١.

(٢) نهاية الدراية ١: ٤٢.

وربما يقال بوجود الجامع بينهما وأنّه القواعد التي تشخّص وظيفة المكلّف في مقام العمل، أو أنّه القواعد التي ترفع التحيّر في مقام العمل. وكلّ منهما تشمل جميع القواعد الأُصوليّة حتّى الظنّ الانسدادي على الحكومة، والأُصول العمليّة الجارية في الشبهات الحكميّة، فإنّها ترفع التحيّر، كما يرفعه خبر الواحد وسائر القواعد والأدلّة.

ولكن يرد عليه: أنّ هذا الجامع ليس بصحيح فإنّه يشمل القواعد الفقهيّة أيضاً؛ إذ المكلّف إن شكّ وتحيّر في ضمان بيع الفاسد يرتفع تحيّره وتتعيّن وظيفته في مقام العمل بقاعدة «ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» مثل الخبر الواحد وسائر القواعد، فالإشكال في محلّه.

والإشكال المهمّ عليه في باب الأمارات الشرعيّة، فإنّ الأُصوليّين اختلفوا في معنى حجّيّة الأمارات الشرعيّة، فالبعض قال: بأنّ معناه جعل الحكم الظاهري على طبق مؤدّاها وإن لم يكن في الواقع كذلك، مثلاً: إذا روى زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام أنّ صلاة الجمعة واجبة، فيجعل الشارع بمقتضى حجّيّة خبر الثقة الوجوب حكماً ظاهريّاً لها، سواء كانت بحسب الواقع واجبة أو لا، ولذا قلنا: إنّ الاستنباط عندهم أعمّ من استنباط الحكم الظاهري والواقعي.

ولكن خالفهم المحقّق الخراساني رحمه الله[1] ههنا، فإنّه قال: إنّ كلمة «الحجّة» تارة تستعمل في الأمارات العقليّة ـ مثل قولك: القطع حجّة ـ وتارة تستعمل في الأمارات الشرعيّة ـ مثل قولك: خبر الواحد حجّة ـ ولا معنى للحجّيّة في كليهما إلّا المنجزيّة والمعذريّة بحسب إصابة الواقع ومخالفته، فلا يكون هنا من جعل الحكم الظاهري خبرٌ ولا أثر، كما في الأمارات العقليّة، ولكن حجّيّة

(١) كفاية الأصول ١: ٩ـ١٠.

القطع ذاتيّة وعقليّة لا تنالها يد الجعل نفياً ولا إثباتاً. وحجّيّة خبر الواحد وأمثاله بجعل الشارع، بمعنى: أنّ الحجّيّة الشرعيّة حكم من الأحكام الوضعيّة مجعولة للشارع كالملكيّة والزوجيّة.

إذا عرفت هذا فنقول: مع أنّ مبحث الحجّيّة في باب خبر الواحد من أهمّ المسائل ـ كما اعترف به ـ ولكن لا تشمله إحدى الخصوصيّتين المذكورتين في التعريف، فإنّ زرارة إذا روى وجوب صلاة الجمعة عن الأئمّة عليهم السلام فخبره إن كان مطابقاً للواقع يتنجّز الواقع ويترتّب عليه الثواب بعد الامتثال. وإن كان مخالفاً للواقع فلا يترتّب عليه العقاب، بل هو معذور في ترك صلاة الظهر. وهذا ليس من استنباط الأحكام بوجه، كما أنّه لا يكون خبر الواحد وأمثاله من القواعد التي ينتهي إليها في مقام العمل، فإنّا نرجع إليها في بادئ الأمر، وبعد الفحص واليأس منها نتمسّك ونرجع إلى القواعد الأُخر. فهذا التعريف لا يشمل الأمارات الشرعيّة التي تكون من أهمّ المسائل.

قال المحقّق النائيني رحمه الله[1] في المقام: «إنّ علم الأُصول عبارة عن العلم بالكبريات التي لو انضمت إليها صغرياتها يستنتج منها حكم فرعي كلّي».

أقول: مع قطع النظر عن ذكر كلمة العلم ـ كما ذكره المشهور في تعريفهم ـ يرد عليه إشكالان:

الأوّل: أنّ هذا التعريف يشمل عدّة من القواعد الفقهيّة، فإنّ القواعد الفقهيّة تكون على قسمين: قسم منها بمنزلة النوع للماهيّة والمسائل الداخلة تحتها الأفراد والمصاديق، وقسم منها بمنزلة الجنس للأنواع الداخلة تحته، ولا نرتاب في أنّ القواعد التي تكون بمنزلة الجنس لأنواعه ـ مثل قاعدة ما يضمن

---

(١) أجود التقريرات ١: ٣، فوائد الأُصول ١: ١٩.

بصحيحه وعكسها ـ كانت من الكبريات التي لو انضمّت إليها صغرياتها يستنتج منها حكم فرعي كلّي، فإنّ البيع ـ مثلاً ـ نوع من الأنواع التي تكون تحتها، فإذا شكّ في ضمان فاسده تقول: البيع يضمن بصحيحه وكلّ ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده، فالبيع بجميع أفراده ومصاديقه يضمن بفاسده، وأمّا القواعد التي تكون بمنزلة النوع للأفراد لم يستنتج منها هذه النتيجة، مثل قولك: «كلّ خمر حرام» فإنّه تستنتج منه «هذا حرامٌ» وهو لايكون حكماً فرعيّاً كلّيّاً.

والثاني: أنّ الظاهر من هذا التعريف أنّ القواعد الأُصوليّة هي الكبريات التي لو انضمّت إليها صغرياتها يستنتج منها حكم فرعي كلّي بلا توقّف على قواعد أُخر، مع أنّ مبحث «صيغة الأمر هل هي ظاهرة في الوجوب أم لا» كان من المباحث الأُصوليّة قطعاً، ولكن لم يستنتج منه حكم فرعي كلّي بدون ضمّ ضميمةٍ، مثلاً تقول: الصلاة معروضة لهيئة «افعل»، وكلّ هيئة «افعل» ظاهرة في الوجوب، فهيئة «افعل» العارضة على الصلاة ظاهرة في الوجوب، ولا شكّ في أنّ الظهور في الوجوب ليس حكماً فرعيّاً كلّيّاً، بل الوجوب حكم فرعي كلّي، واستنتاجه من هذا المبحث يحتاج إلى ضمّ قاعدة أُخرى، مثل: قاعدة «وكلّ ظاهر حجّة»، وإلّا لا يستفاد منها وجوب صلاة الظهر. فهذا التعريف منقوض بالإشكالين المذكورين.

وقال الشيخ ضياء الدين العراقيﷺ[1] في مقام التعريف: «إنّه القواعد الخاصّة التي تعمل في استخراج الأحكام الكلّيّة الإلهيّة، أو الوظائف العمليّة الفعليّة، عقليّة كانت أم شرعيّة، ولو بجعل نتيجتها كبرى القياس في استنتاج الحكم

(١) نهاية الأفكار ١: ٢٠.

الشرعي الواقعي».

وهذا التعريف متضمّن للخصوصيّتين المذكورتين في تعريف أُستاذه المحقّق الخراسانيّ، ولكنّه أضاف في ذيل كلامه خصوصيّة أُخرى حتّى يشمل عدّة أُخرى من المسائل الأُصوليّة أيضاً، وهي: وتوهّم استلزامه لخروج مثل مباحث العامّ والخاصّ أيضاً مدفوع، بأنّها وإن لم تكن واقعة في طريق استنباط ذات الحكم الشرعي، إلّا أنّها باعتبار تكفّلها لإثبات كيفيّة تعلّق الحكم بموضوعه كانت داخلة في المسائل الأُصوليّة.

ثمّ قال: وهذا بخلاف المسائل الأدبيّة، فإنّها ممحّضةٌ لإثبات موضوع الحكم بلا نظر فيها إلى كيفيّة تعلّق الحكم أصلاً، ومن ذلك البيان ظهر وجه خروج المشتقّات أيضاً عن مسائل الأُصول، ولذا ذكروها في المقدّمة؛ إذ لابدّ فيها من المراجعة إلى اللغة فقط ولم يتشخّص فيها الحكم، ولا كيفيّة تعلّق الحكم بالموضوع[1].

هذا، ولكن ترد عليه إشكالات متعدّدة:

منها: ما أورده المحقّق الأصفهانيّ على صاحب الكفاية: بأنّ الجامع بين هذه الخصوصيّات موجودٌ أم لا؟ إن قلت: بوجود الجامع فلابدّ من ذكره في التعريف، وإن قلت: بعدم وجوده ـ كما هو الحقّ ـ فلابدّ من الالتزام بترتّب الأغراض الثلاثة عليها ويمكن أن يلتزم هو بذلك.

ومنها: ما أورده الإمام ـ دام ظلّه ـ[2] من أنّه: ليت شعري أيّ فرق بين مبحث المشتقّ ودلالة الفعل على الاختيار وما ضاهاهما من الأبحاث اللّغوية.

---

(١) المصدر السابق.

(٢) تهذيب الأُصول ١: ١١، مناهج الوصول إلى علم الأُصول ١: ٥٠.

وبين مبحث مفاد الأمر والنهي وكثير من مباحث العامّ والخاصّ التي يبحث فيها عن معنى الكلّ والألف واللام، بل المفاهيم مطلقاً. حيث أخرج الطائفة الأُولى وأدخل الثانية، مع أنّ الجميع من باب واحد تحرز بها أوضاع اللّغة، وتستنتج منها كيفيّة تعلّق الحكم بموضوعه، مضافاً إلى شموله للقواعد الفقهيّة أيضاً، فإنّه لم يذكر كلمة «الاستنباط» حتّى تخرجها منه. فهذا التعريف أيضاً ليس بتامّ.

وقال بعض الأعلام في المقام على ما في كتاب المحاضرات[١]: «إنّه العلم بالقواعد التي تقع بنفسها في طريق استنباط الأحكام الشرعيّة الكلّيّة الإلهيّة من دون حاجة إلى ضميمة كبرى أو صغرى أصوليّة أُخرى إليها».

أقول: يحتمل قويّاً أن يكون ذكر كلمة صغرى في التعريف سهواً من المقرّر، فإنّه في مقام توضيح هذا التعريف لا يكون في كلامه أثر ولا خبر من صغرى أُصوليّة، مع أنّا لا نجد في القواعد الأُصوليّة صغرى أُصوليّة أصلاً.

ثمّ قال في مقام التوضيح ما ملخّصه: أنّ التعريف يرتكز على ركيزتين وتدور المسائل الأُصوليّة مدارهما وجوداً وعدماً:

الركيزة الأُولى: أن تكون استفادة الأحكام الشرعيّة الإلهيّة من المسألة من باب الاستنباط والتوسيط لا من باب التطبيق ـ أي تطبيق مضامينها بنفسها على مصاديقها ـ كتطبيق الطبيعي على أفراده.

والنكتة في اعتبار ذلك في تعريف علم الأُصول هي الاحتراز عن القواعد الفقهيّة، فإنّها قواعد تقع في طريق استفادة الأحكام الشرعيّة الإلهيّة، ولا يكون ذلك من باب الاستنباط والتوسيط، بل من باب التطبيق، وبذلك

(١) محاضرات في أُصول الفقه ١: ٨.

خرجت عن التعريف.

ولكن ربما يورد بأنّ اعتبار ذلك يستلزم خروج عدّة من المباحث الأُصوليّة المهمّة من علم الأُصول، كمباحث الأُصول العمليّة الشرعيّة والعقليّة، والظن الانسدادي بناء على الحكومة، فإنّ الأُولى منها لاتقع في طريق استنباط الحكم الشرعي الكلّي؛ لأنّ إعمالها في مواردها إنّما هو من باب تطبيق مضامينها على مصاديقها وأفرادها، لا من باب استنباط الأحكام الشرعيّة منها وتوسيطها لإثباتها، والأخيرتين منها لا تنتهيان إلى حكم شرعي أصلاً، لا واقعاً ولا ظاهراً.

وبتعبير آخر: أنّ الأمر في المقام يدور بين محذورين، فإنّ هذا الشرط على تقدير اعتباره في التعريف يستلزم خروج هذه المسائل عن مسائل هذا العلم فلا يكون جامعاً، وعلى تقدير عدم اعتباره فيه يستلزم دخول القواعد الفقهيّة فيها فلا يكون مانعاً، فإذاً لابدّ أن نلتزم بأحد هذين المحذورين: فإمّا أن نلتزم باعتبار هذا الشرط لتكون نتيجته خروج هذه المسائل عن كونها أُصوليّة، أو نلتزم بعدم اعتباره لتكون نتيجته دخول القواعد الفقهيّة في التعريف، ولا مناص من أحدهما.

ثمّ قال في مقام الجواب عنه: والتحقيق في الجواب عنه هو أنّ هذا الإشكال مبتنٍ على أن يكون المراد بالاستنباط المأخوذ ركناً في التعريف الإثبات الحقيقي بعلم أو علمي؛ إذ على هذا لا يمكن التفصّي عن هذا الإشكال أصلاً، ولكنّه ليس بمراد منه، بل المراد به معنى جامعاً بينه وبين غيره، وهو الإثبات الجامع بين أن يكون وجدانياً أو شرعيّاً أو تنجيزيّاً أو تعذيريّاً، وعليه فالمسائل المزبورة تقع في طريق الاستنباط؛ لأنّها تثبت التنجيز مرّة والتعذير

أُخرى، فيصدق عليها حينئذٍ التعريف لتوفّر هذا الشرط فيها، ولا يلزم إذاً محذور دخول القواعد الفقهيّة فيه.

نعم، يرد هذا الإشكال على التعريف المشهور ـ أي العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعيّة الفرعيّة ـ فإنّ ظاهرهم أنّهم أرادوا بالاستنباط الإثبات الحقيقي، وعليه فالإشكال وارد، ولا مجال للتفصّي عنه ـ كما عرفت ـ ولو كان مرادهم المعنى الجامع الذي ذكرناه فلا وقع له أصلاً كما مرّ.

توضيحه: أنّ جريان الاستصحاب وقاعدة لا تنقض اليقين في صلاة الجمعة ينجّز الوجوب إن كانت الصلاة في الواقع واجباً، كما أنّه يوجب معذوريّة المكلّف إن كانت الصلاة في الواقع حراماً، فيكون لأمثال الاستصحاب عنوان المنجّز أو المعذّر حينما يجري في موارد مشكوكة، بخلاف القواعد الفقهيّة فإنّ فيها عنوان الفرد والمصاديق بالنسبة إلى الطبيعي والكلّي، فلا يكون فيها المنجزيّة والمعذّريّة.

الركيزة الثانية: أن يكون وقوعها في طريق الحكم بنفسها من دون حاجةٍ إلى ضمّ كبرى أُصوليّة أُخرى، وعليه فالمسألة الأُصوليّة هي المسألة التي تتّصف بذلك.

ثمّ إنّ النكتة في اعتبار ذلك في تعريف علم الأُصول أيضاً هي ألّا تدخل فيه مسائل غيره من العلوم، كعلم النحو والصرف واللغة والرجال والمنطق ونحوها، فإنّها وإن كانت دخيلة في استنباط الأحكام الشرعيّة واستنتاجها من الأدلّة؛ لأنّ فهم الحكم الشرعي منها يتوقّف على علم النحو ومعرفة قوانينه من حيث الإعراب والبناء، وهكذا على سائر العلوم المذكورة، ولكن كلّ ذلك بالمقدار اللازم في الاستنباط لا بنحو الإحاطة التامّة، فلو لم يكن

الإنسان عارفاً بهذه العلوم كذلك أو كان عارفاً ببعضها دون بعضها الآخر لم يقدر على الاستنباط ـ إلّا أنّ وقوعها ودخلها فيه لا يكون بنفسها وبالاستقلال، بل لابدّ من ضمّ كبرى أُصوليّة، وبدونها لا تنتج نتيجةً شرعيّة أصلاً؛ ضرورة أنّه لا يترتّب أثر شرعي على وثاقة الراوي مالم ينضمّ إليها كبرى أُصوليّة وهي حجّيّة الرواية، وهكذا.

وبذلك قد امتازت المسائل الأُصوليّة عن مسائل سائر العلوم، فإنّ مسائل سائر العلوم وإن كانت تقع في طريق الاستنباط ـ كما عرفت ـ إلّا أنّها لا بنفسها بل لابدّ من ضمّ كبرى أُصوليّة إليها. وهذا بخلاف المسائل الأُصوليّة، فإنّها كبريات لو انضمّت إليها صغرياتها لاستنتجت نتيجة فقهيّة من دون حاجة إلى ضمّ كبرى أُصوليّة أُخرى[١].

أقول: فيه: **أوّلاً**: أنّ ذكر كلمة «العلم» في التعريف كما بيّناه مراراً لغو، فإنّ علم الأُصول عبارة عن مجموعة من القواعد الأُصوليّة لا دخل للعلم بها وجوداً وعدماً.

وثانياً: أنّ شمول الاستنباط للتنجّز والتعذّر غير صحيح، فإنّ على فرض كون الحجّيّة بمعنى المنجزيّة والمعذّريّة ـ كما قال به المحقّق الخراساني ـ لا يكون معناهما سوى القضيّتين الشرطيّتين، مثلاً: إذا روى زرارة وجوب صلاة الجمعة وأنت قلت بحجّيّة خبره فعناه أنّه إن كان خبره مطابقاً للواقع فالواقع منجّز علينا، وإن كان مخالفاً للواقع فنحن معذورون في مخالفة الواقع، ومعلوم أنّ ههنا لا يصدق الاستنباط، ولا يصحّ القول: بأنّا نستنبط حكم صلاة الجمعة. ومن البديهي عدم دوران الحجّيّة مدار حصول الظنّ، فإنّ خبر

(١) محاضرات في أُصول الفقه ١: ٩.

زرارة حجّة لنا ولو لم يحصل منه الظنّ.

وثالثاً: أنّ الغرض من التعريف إحراز الضابطة والمعيار للقواعد الأُصوليّة، ولا يخفى أنّا نحتاج إلى التعريف حينما كان لنا شيء مجهول، فحينئذٍ تقييد التعريف بالكبرى الأُصوليّة يوجب الدور، فإنّ العلم بالتعريف ـ أي الضابطة ـ متوقّف على الكبرى الأُصوليّة؛ لأنّه جزء التعريف، والعلم بالكبرى الأُصوليّة متوقّف على التعريف ـ أي الضابطة ـ فإنّ المفروض أنّه مجهول عندنا، وإلّا لا نحتاج إلى التعريف ههنا.

وقال أُستاذنا السيّد الإمام ـ دام ظلّه ـ[1] في المقام: «هو القواعد الآليّة التي يمكن أن تقع كبرى استنتاج الأحكام الكلّيّة الفرعيّة الإلهيّة أو الوظيفة العمليّة».

وكان لهذا التعريف خصوصيّات: منها: ذكر كلمة الآليّة، فتخرج بها القواعد الفقهيّة؛ إذ المراد بها كونها آلة محضة، ولا ينظر فيها بل ينظر بها فقط، والقواعد الفقهيّة ينظر فيها، فتكون استقلاليّة لا آليّة؛ لأنّ قاعدة «ما يضمن» وعكسها مثلاً حكم فرعي إلهي منظور فيها على فرض ثبوتها، والبيع والإجارة وأمثال ذلك من أفراد هذه القاعدة، وكذلك في سائر القواعد، مثل: قاعدة «لا ضرر» و«لا حرج» و«لا غرر»، فإنّها مقيّدات للأحكام، مثل: «كتب عليكُم الصيام» بنحو الحكومة، فلا تكون آلة لمعرفة حال الأحكام.

وأمّا دليل الاستصحاب مثل: «لا تنقض اليقين بالشكّ» وإن كان ظاهره الاستقلاليّة بالنظر الابتدائي ـ مثل بقاء وجوب صلاة الجمعة، فإنّ المنشأ فيه هو الرواية ـ ولكنّه في الواقع حكمٌ آليٌّ غير استقلالي، كما أنّ جعل الحجّيّة

---

(١) تهذيب الأُصول ١: ١١.

لخبر الواحد حكم كلّي آليٌّ بجعل الشارع وإن كان من طريق بناء العقلاء وإمضاء الشارع، ولكن مع هذا لا يمكن القول بأنّ حجّيّة خبر الواحد أمرٌ استقلالي، بل الغرض من الحجّيّة ترتّب الأثر على خبر زرارة فقط، وهكذا في دليل الاستصحاب، والأمر هنا سهلٌ.

وأمّا الظاهر من دليل أصالة الحلّيّة ـ مثل: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه» ـ وأصالة الطهارة ـ مثل: «كلّ شيء لك طاهر حتّى تعلم أنّه قذر» ـ فإنّهما استقلاليّتان، كقاعدة «كلّ ما يضمن» وعكسها، فانتقض التعريف بهما.

ولكن قال الإمام ـ دام ظلّه ـ[1]: «وأمّا خروج بعض الأُصول العمليّة فلا غرو فيه على فرضه، منها: ذكر كلمة ـ يمكن ـ في التعريف، وقال: إنّما قلنا: يمكن أن تقع... لأنّ مناط الأُصوليّة هو الإمكان لا الوقوع الفعلي، فالبحث عن حجّيّة القياس والشهرة والإجماع المنقول، وخبر الواحد عند من لم يقل بحجّيّته ـ مثل السيّد علم الهدى وابن إدريس ـ بحث أُصولي لإمكان وقوعها في طريق الاستنباط.

ومنها: ذكر كلمة «الكبرى» فيه؛ كي يخرج به مباحث سائر العلوم، مثل: اللّغة والرجال والدراية، كما تقدّم في كلام بعض الأعلام.

ومنها: عدم تقييد الأحكام بالعمليّة فيه؛ لعدم عمليّة جميع الأحكام، مثل الأحكام الوضعيّة وكثير من مباحث الطهارة وغيرها؛ إذ «الدم نجسٌ» لا يكون مورد العمل، بل يحتاج إلى حكم آخر، مثل: كلّ نجس يجب الاجتناب عنه.

(١) تهذيب الأصول ١: ١٢.

ومنها: ذكر جملة «الوظيفة العمليّة» فيه، كما ذكرها المحقّق الخراساني﴿ لإدخال مثل الظنّ على الحكومة.

وذكر الإمام ـ دام ظلّه ـ في آخر كلامه نكتة وهي: أنّ المسائل المتداخلة بين هذا العلم وغيره من مباحث الألفاظ، مثل: ما يبحث فيه عن الأوضاع اللّغوية ـ كدلالة طبيعة الأمر على الوجوب والنهي على الحرمة و... ـ يمكن إدخالها فيه وتمييزها عن مسائل سائر العلوم بكونها آلة محضة، فالأُصولي يبحث عنها بعنوان الآليّة والوقوع في كبرى الاستنتاج وغيره بعنوان الاستقلاليّة أو جهات أُخر، ويمكن الالتزام بخروجها عنه، وإنّما يبحث الأُصولي عنها لكونها كثيرة الدوران في الفقه، ولذا لم يقنع بالبحث عنها في مباحث الفقه، والأمر سهل.

أقول: هذا التعريف مع أنّه من أجود التعاريف من حيث الجامعيّة والمانعيّة، ولكن يرد عليه بعض الإشكالات:

منها: عدم شموله لقاعدة الحلّيّة والطهارة، كما أشار إلى دفعه بقوله: «وأمّا خروج بعض الأُصول العمليّة فلا غرو فيه على فرضه» ولكن لازم هذا الدفع خروج البراءة الشرعيّة من مسائل علم الأُصول، ولزوم التفكيك بينها وبين البراءة العقليّة، والالتزام به مشكلٌ جدّاً.

ومنها: ما أورده المحقّق الأصفهاني﴿[1] على صاحب الكفاية، وهو: أنّ لازم أخذ هذين الخصوصيّتين في التعريف ترتّب الغرضين على علم الأُصول، فإنّ الواحد لايصدر إلّا من الواحد، ولا يؤثّر المؤثّران في أثر واحد.

ولكن هذا الإشكال لا يرد عليه؛ لأنّه قائلٌ بأنّ التأثير والتأثّر منوط

(١) نهاية الدراية ١: ٤٢.

بالواقعيّات، ولا ربط لها في الأُمور الاعتباريّة. وهكذا ترد عليه بعض الإشكالات الغير المهمّة. **فهذا التعريف عندنا أجود التعاريف.**

في الفرق بين المسألة الأُصوليّة والقاعدة الفقهيّة

تكملة:

في التمايز بين المسألة الأُصوليّة والقاعدة الفقهيّة والمعيار في تشخيص أحدهما من الآخر ههنا بيان من المحقّق النائيني(١) وهو: أنّ المائز بين المسألة الأُصوليّة والقاعدة الفقهيّة بعد اشتراكهما في أنّ كلّ منهما يقع كبرى لقياس الاستنباط هو أنّ المستنتج من المسألة الأُصوليّة لا يكون إلّا حكماً كلّيّاً، بخلاف المستنتج من القاعدة الفقهيّة فإنّه يكون حكماً جزئيّاً وإن صلحت في بعض الموارد لاستنتاج الحكم الكلّي أيضاً، إلّا أنّ صلاحيّتها لاستنتاج الحكم الجزئي هو المائز بينها وبين المسألة الأُصوليّة، حيث إنّها لا تصلح إلّا لاستنتاج الحكم الكلّي.

وأمّا مثل قاعدة «ما يضمن» وعكسها وإن يستفاد منها حكم البيع الفاسد بعنوان الحكم الكلّي، ولكنّها أيضاً تجري في بيع الفاسد الشخصي، بخلاف مسألة «لاتنقض اليقين» فإنّه يستفاد منها أحكام كلّيّة فقط، مثل: وجوب صلاة الجمعة. وأمّا الأُصول العمليّة الجارية في الشبهات الموضوعيّة فليست من مسائل علم الأُصول، فإنّ النتيجة الحاصلة منها حكم جزئيّ كحليّة هذا المائع، كما يستفاد هذا من كلام الشيخ(٢) في الفرائد.

---

(١) فوائد الأُصول ١: ١٩.

(٢) فرائد الأُصول ١: ٥٤٤ـ٥٤٦.

وللمحقّق النائيني[1] بيان آخر في أوائل الاستصحاب، ولكن يستفاد منه أنّ المائز بينهما عبارة عن جهتين:

إحداهما: أنّ النتيجة في القاعدة الفقهيّة تكون جزئيّة تتعلّق بعمل آحاد المكلّفين بلا واسطة، أي لا تحتاج في تعلّقها بالعمل إلى مؤونة أُخرى. وهذا بخلاف النتيجة في المسألة الأُصوليّة، فإنّها تكون كلّيّة ولا تتعلّق بعمل آحاد المكلّفين إلّا بعد تطبيق خارجي، فإنّ عمل المكلّف لا يتعلّق به كون خبر الواحد حجّة إلّا بعد ضميمة خبر زرارة إليه والمتضمّن بأنّ صلاة الجمعة واجبة.

ثانيتهما: نتيجة المسألة الأُصوليّة إنّما تنفع المجتهد، ولاحظّ للمقلّد فيها، ومن هنا ليس للمجتهد الفتوى بمضمون النتيجة، ولا يجوز له أن يفتي في الرسائل العمليّة بحجّيّة الخبر الواحد ـ مثلاً ـ القائم على الأحكام الشرعيّة؛ لأنّ تطبيق النتيجة على الخارجيّات ليس بيد المقلّد، بل هو من وظيفة المجتهد.

وأمّا النتيجة في القاعدة الفقهيّة فهي تنفع المقلّد، ويجوز للمجتهد الفتوى بها، ويكون تطبيقها بيد المقلّد.

واستشكل عليه بعض الأعلام: بأنّ ما أفاده بالقياس إلى المسائل الأُصوليّة تامّ، فإنّ إعمالها في مواردها وأخذ النتائج منها من وظائف المجتهدين، فلاحظّ فيه لمن سواهم، إلّا أنّه بالإضافة إلى المسائل الفقهيّة غير تامّ على إطلاقه؛ إذ ربّ مسألة فقهيّة حالها حال المسألة الأُصوليّة من هذه الجهة، كقاعدة نفوذ الصلح والشرط، باعتبار كونهما موافقين للكتاب أو السنّة أو غير مخالفين لهما، فإنّ تشخيص كون الصلح أو الشرط في مواردهما موافقاً

(١) فوائد الأُصول ٤: ٣٠٨.

لأحدهما أو غير مخالف ممّا لا يكاد يتيسّر للعامي، وكقاعدتي «ما يضمن» و «ما لا يضمن» فإنّ تشخيص مواردهما وتطبيقهما عليها لا يمكن لغير المجتهد.

ولذا قال بعض الأعلام في مقام التمايز: إنّ استفادة الأحكام الشرعيّة من المسائل الأُصوليّة من باب الاستنباط والتوسيط، ومن القواعد الفقهيّة من باب تطبيق مضامينها بأنفسها على مصاديقها، سواء كانت مختصّة بالشبهات الموضوعيّة ـ كقاعدة الفراغ واليد والحلّيّة ونحوها ـ أم كانت تعمّ الشبهات الحكميّة أيضاً ـ كقاعدتي «لا ضرر» و «لا حرج»، بناءً على جريانهما في موارد الضرر أو الحرج النوعي.

وأُورد عليه بأنّ قاعدة الطهارة الجارية في الشبهات الحكميّة ـ مثل إحراز حكم «المشروبات الكحوليّة» منها ـ لا يكون إلّا باستنباط حكمه منها مع أنّها من القواعد الفقهيّة.

وفيه: أوّلاً: أنّا لا نسلّم أن تكون قاعدة الطهارة من القواعد الفقهيّة، ولا فرق بينها وبين قاعدة الحلّيّة في أنّ كليهما من القواعد الأُصوليّة، ولا يجوز التفكيك بينهما بوجه.

وثانياً: أنّ تطبيق قاعدة الطهارة على شيء مشكوك فيه ـ مثل: المشروبات الكحوليّة ـ لا يكون إلّا كتطبيق قاعدة «ما يضمن» على البيع الفاسد؛ إذ المشروبات الكحوليّة مصداق نوعي لشيء شكّ في طهارته، فهذا الإيراد غير تامّ.

والرأي الآخر في المسألة: أنّ القواعد الأُصوليّة يستفاد منها في أكثر أبواب الفقه، ولا تختصّ بباب دون باب كالاستصحاب، وأمّا القواعد الفقهيّة فيستفاد منها في باب واحد، مثل: قاعدة «ما يضمن»، فإنّها تجري في باب العقود التي

كانت فيها المعاوضة فقط، بخلاف أبواب النكاح والإرث وأمثال ذلك.

ولازم هذا الكلام ـ لو تمّ ـ خروج قاعدتي الطهارة والحلّيّة من المسائل الأُصوليّة، فإنّهما تجريان في مواردهما فقط.

والأولىٰ في التمايز ما يستفاد من ذيل كلام أُستاذنا السيّد الإمام ـ دام ظلّه ـ وهو: أنّ للقواعد الأُصوليّة عنوان الآليّة في الاستنباط، بخلاف القواعد الفقهيّة فإنّ لها عنواناً استقلاليّاً وإن وقعت في طريق استنباط الأحكام الكلّيّة وكانت كلتيهما بصورة كلّيّة الجنسيّة.

ولازم هذا الكلام كون الأُصول العمليّة الجارية في الشبهات الموضوعيّة من المسائل الأُصوليّة، مثل: الأُصول العمليّة الجارية في الشبهات الحكميّة، كما هو الحقّ في المسألة؛ إذ لا دليل للتفكيك بينهما كما سيأتي في محلّه.

ويبقىٰ على هذا المبنى إشكال واحد، وهو خروج قاعدتي الحلّيّة والطهارة ـ أي البراءة الشرعيّة ـ من المسائل الأُصوليّة؛ إذ لا معنى للآليّة فيهما. فتدبّر.

الأمر الثاني

تعريف الوضع وأقسامه

وقبل الورود في مبحث معنى الوضع لابدّ من بيان كيفيّة الارتباط بين اللّفظ والمعنى، فقد نُسب إلى بعض العلماء أنّ منشأ دلالة الألفاظ على المعاني هي المناسبة الذاتيّة بينهما، من دون أن يكون هناك وضع وتعهّد من أحد، ولكنّه لم يذكر دليلاً مستقلاً على مدّعاه. نعم، استدلّ لنفي مدخليّة الوضع هنا، ثمّ استفاد منه العلاقة الذاتيّة بين اللّفظ والمعنى.

أقول: هل المراد من العلاقة الذاتيّة هي العلاقة العلّيّة والمعلوليّة أو العلاقة الاقتضائيّة؟ وعلى كلا التقديرين هل المقصود من المعنى واقعيّة المعنى أو انتقال ذهن المستمع إلى المعنى؟ فلو كان المراد علّيّة تامّة وواقعيّة المعنى ـ يعني كون الألفاظ علّة موجدة لحقيقة المعاني، مثل: كون وجود النار علّة موجدة لحقيقة الحرارة ـ فلا شكّ في بطلانه ثبوتاً وإثباتاً. وهكذا لو كان المراد العلاقة الاقتضائيّة وواقعيّة المعنى، بأن يكون اللّفظ علّة موجدة لحقيقة المعنى ولو بنحو الاقتضاء، فإنّا نرى بالبداهة تحقّق اللفظ بعد تحقّق المعنى؛ إذ التسمية تكون بعد الاختراع وولادة المولود لو التزم بشمول أعلام شخصيّة أيضاً.

أمّا لو كان المراد علّيّة تامّة لانتقال ذهن المستمع من اللفظ إلى المعنى

فبطلانه من أوضح الواضحات؛ لأنّ لازم ذلك تمكّن كلّ شخصٍ من الإحاطة بتمام اللّغات، فضلاً عن لغة واحدة.

وأمّا لو كان المراد من المناسبة الذاتيّة أن يكون سماع اللّفظ مقتضياً لانتقال الذهن إلى معناه ففيه: أنّ ذلك وإن كان بمكان من الإمكان ثبوتاً وقابلاً للنزاع، إلّا أنّه لا دليل على تحقّقها كذلك في مرحلة الإثبات، فلا يمكن الالتزام بها.

ويستفاد من كلمات الأعاظم دليلان لإبطال هذا الاحتمال: أحدهما: من كلمات الإمام ـ دام ظلّه ـ، والآخر: من كلمات بعض الأعلام.

قال الإمام ـ دام ظلّه ـ[1]: ثمّ إن دعوى وجود المناسبة الذاتيّة بين الألفاظ ومعانيها كافّة قبل الوضع ممّا يبطله البرهان المؤيّد بالوجدان؛ إذ الذات البحت البسيط التي لها عدّة أسماء متخالفة من لغة واحدة أو لغات، إمّا أن يكون بجميعها الربط بها، أو لبعضها دون بعض، أو لا ذا ولا ذاك. فالأوّل يوجب تركّب الذات وخروجها من البساطة المفروضة، والأخيران يهدمان أساس الدعوى.

وقال بعض الأعلام[2]: إنّه لا يعقل تحقّق المناسبة المذكورة بين جميع الألفاظ والمعاني؛ لاستلزام ذلك تحقّقها بين لفظ واحد ومعاني متضادّة أو متناقضة، كما إذا كان للفظ واحد معان كذلك، كلفظ «جون» الموضوع للأسود والأبيض، ولفظ «القرء» للحيض والطهر، وغيرهما، وهو غير معقول.

وأمّا الدليل الذي أقاموه لنفي مدخليّة الوضع فهو: لولا هذه المناسبة بين

---

(١) تهذيب الأصول ١: ١٤.

(٢) محاضرات في أصول الفقه ١: ٣٢ـ٣٣.

الألفاظ والمعاني لكان تخصيص الواضع لفظاً مخصوصاً لكلّ معنى بلا مرجّح، وهو محال كالترجح بلا مرجّح، أي وجود حادث من دون سبب وعلّة.

وفيه: أوّلاً: أنّ المحال هو الثاني دون الأوّل؛ إذ لا إشكال في اختيارنا أحد أواني الماء، مع أنّه ترجيح من غير مرجّح، بل لا قبح فيه فضلاً عن الاستحالة.

وثانياً: سلّمنا امتناع الترجيح بلا مرجّح، إلّا أنّ المرجّح غير منحصر بالمناسبة المذكورة، بل يكفي فيه وجود مرجّح ما كسهولة أداء اللفظ أو حُسن تركيبه أو غير ذلك وإن كان أمراً اتّفاقيّاً؛ ضرورة أنّ العبرة إنّما هي بما لا يلزم معه الترجيح بلامرجّح، سواء كان ذاتيّاً أو اتّفاقيّاً، فلا يكون الارتباط بين اللفظ والمعنى ارتباطاً ذاتيّاً.

إذا عرفت أنّ دلالة الألفاظ على المعاني لا تكون ذاتيّة، بل تحتاج إلى وضع الواضع، فنقول: إنّ العلماء اختلفوا من قديم الأيّام في أنّ الواضع هل هو الله تعالى أو البشر؟ وعلى الثاني هل هو واحد أو متعدّد؟ وأكثر علماء العامّة والمحقّق النائيني قائلون بأنّ الواضع هو الله تعالى، ويستفاد من كلمات القائلين بهذا القول نوعان من الأدلّة، يكون لأحدهما لسان الإثبات، وللآخر لسان نفي الوضع من البشر، والمهمّ من الأدلّة الإثباتيّة دليلان:

الأوّل: قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾[1].

وتقريب الاستدلال: أنّ لازم تعليم الأسماء سبق الوضع عليه؛ إذ لا معنى للأسماء والمسمّيات قبل تحقّق الوضع، وإذا استفيد تقدّم الوضع على التعليم فلابدّ من تحقّق الوضع لجميع الأشياء قبل خِلقة البشر بواسطة الله تعالى.

---

(١) البقرة: ٣١.

وفيه: أنّ تفسير الآية بهذه السهولة غير صحيح؛ إذ ذكر بعدها ضمير الجمع الذي يرجع إلى ذوي العقول، وهو قوله تعالى: ﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾[١] وإن كان تفسير الآية عند المفسّرين محلّ خلاف، ولكن هذا المعنى ليس بمراد عندهم، ويحتمل قويّاً أن يكون المراد أسامي رسول الله ﷺ والأئمّة عليهم السلام.

والثاني: قوله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ﴾[٢].

وتقريب الاستدلال بأنّ جعله تعالى اختلاف الألسنة من آياته دليل على أنّ الواضع هو الله تعالى؛ إذ لو كان الواضع هو البشر فكيف يكون من آياته تعالى؟! مع أنّ عطف الألوان على الألسنة أقوى شاهد على أنّ اختلاف الألسنة مربوط به تعالى كاختلاف الألوان.

وفيه: أنّه إذا قلنا بأنّ واضع اللغات هو البشر ـ مثلاً: المعروف عند العلماء أنّ واضع لغة العرب هو يعرب بن قحطان ـ مع أنّ البشر عين الربط لا وجود له سوى الربط وفانيّ في الله، فكان أيضاً من آياته تعالى. هذا تمام الكلام في النوع الأوّل من الأدلّة.

وأمّا النوع الثاني من الأدلّة فيستفاد من كلام المحقّق النائيني رحمه الله[٣] دليلان:

أحدهما: أنّ الوضع مع أنّه من أهمّ مسائل البشر على وجه يتوقّف عليه حفظ نظامهم؛ إذ التفهيم والتفهّم بينهم يكون بواسطة اللسان، ولكن لا يعرف أنّهم عقدوا مجلساً لوضع الألفاظ.

---

(١) البقرة: ٣١.

(٢) الروم: ٢٢.

(٣) فوائد الأصول ١: ٣٠.

وثانيهما: أنّ الألفاظ والمعاني غير متناهية؛ إذ اللفظ يتركّب من الحروف، وكلّما تركّب على كيفيّة تتصوّر فيه كيفيّة أُخرى، والمعاني أيضاً كذلك؛ إذ المعاني الممتنعة والواجبة أيضاً تحتاج إلى وضع الألفاظ لها، فكيف يمكن للبشر المتناهي وضع الألفاظ الغير المتناهيّة للمعاني كذلك؟! فلابدّ من انتهاء الوضع إليه تعالى، وهو على كلّ شيء قدير.

ثمّ ذكر تأييداً لهذا بأنّه لو سلّم إمكان ذلك للبشر فتبليغ ذلك التعهّد وإيصاله إلى عامّة البشر دفعةً محال عادةً.

ودعوى أنّ التبليغ والإيصال يكون تدريجاً ممّا لا ينفع؛ لأنّ الحاجة إلى تأدية المقاصد بالألفاظ ضروريّة للبشر على وجهٍ يتوقّف عليه حفظ نظامهم، فيسأل عن كيفيّة تأدية مقاصدهم قبل وصول ذلك التعهّد إليهم، بل يسأل عن الخلق الأوّل كيف كانوا يبرزون مقاصدهم بالألفاظ، مع أنّه لم يكن بعدُ وضع وتعهّد من أحد؟ وكيف كلّم يعرب بن قحطان ـ مثلاً ـ الحاضرين لمجلس الوضع؟ إذ المفروض أنّهم لا يعلمون بوضع الألفاظ للمعاني، فالواضع هو الله تعالى، ولكن ليس وضعه تعالى للألفاظ كوضعه للأحكام على متعلّقاتها وضعاً تشريعيّاً، ولا كوضعه الكائنات وضعاً تكوينيّاً، فإنّ ذلك ممّا نقطع بخلافه، بل المراد من كونه تعالى واضعاً أنّ حكمته البالغة لمّا اقتضت تكلّم البشر بإبراز مقاصدهم بالألفاظ فلابدّ من انتهاء كشف الألفاظ لمعانيها إليه تعالى شأنه بوجهٍ، إمّا بوحي منه إلى نبيّ من أنبيائه، أو بإلهام منه إلى البشر، أو بإيداع ذلك في طباعهم، بحيث صاروا يتكلّمون ويبرزون المقاصد بالألفاظ بحسب فطرتهم حسب ما أودعه الله في طباعهم، فدعوى أنّ مثل يعرب بن قحطان أو غيره هو الواضع ممّا لا سبيل إليه؛ لما عرفت من عدم إمكان إحاطة البشر

بذلك.

أقول: للتأمّل في هذا المقال مجالٌ من جهات مختلفة:

الأوّل: أنّه لو قلنا بأنّ الواضع هو الله تعالى وينتقل هذا إلى الناس بواسطة وحي إلى الأنبياء فإنّه كاشف عن أهمّيّة مسألة الوضع، فلابدّ من تصدّي التواريخ أو أحد الكتب السماويّة لضبطه ولو بصورة قصّة من قصص الأنبياء السالفة، مع أنّه لم تذكر هذه المسألة في أيّ عصر وزمان ولم يرد في من تصدّى لها خبرٌ ولا أثر.

الثاني: أنّ دعوى انتقال الوضع من الله تعالى إلى الناس بصورة الإلهام أو إيداع ذلك في طباعهم مدفوعٌ، بأنّ المراد من الإلهام أو الإيداع هل هو الإلهام أو الإيداع إلى كلّ النفوس إلى يوم القيامة، أو إلى عدّة من الناس في أوّل الخلقة؟ فلو كان المراد هو الأوّل فلا يناسب هذا جهلنا باللّغات، ولو كان المراد هو الثاني فلا يناسب هذا تكثّر اللغات.

وإن قلنا: إنّ مسألة تكثّر اللغات أيضاً منتسب إلى الله تعالى، بأنّ نبيّاً من الأنبياء بلّغ أحكام الله باللسان العربي، والآخر بلسان سّرياني، وهكذا في جميع اللغات والألسنة، أو أنّ الله تعالى ألهم أو أودع إلى عدّة من الناس اللغة العربيّة، وإلى عدّة اُخرى اللغة الفارسيّة، وهكذا في جميع اللغات.

ولكنّه لا يناسب غاية الوضع وغرضه الذي كان عبارة عن السهولة في التفهيم والتفهّم والسهولة في انتقال الأغراض والمقاصد، ومعلوم أنّ أصل تكثّر اللّغات مبعّد عن هذا الغرض، ولا يخفى على أحد أولويّة وحدة اللغة واللّسان في العالم، وأنّ تكثّر اللغات أوجب التعب والألم الشديد للمحقّقين والتلامذة.

وأمّا قوله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَـٰفُ

أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ﴾[1] فلا يستفاد منه أنّ كلّ الآياتِ تكون نافعة للإنسان، بل رُبّ آيةٍ من آيات الله تكون ضرر على الإنسان، كالمعصية التي كانت حاكيّة عن إعطاء القدرة لنا وهي من آياته تعالى، فلاشكّ ولاريب في أنّ مسألة تكثر اللغات مبعّدٌ عن غاية الوضع، فكيف ترتبط هذه بالله تعالى شأنه وجلّ جلاله؟!

والحاصل: أنّ الواضع لا يكون سوى البشر، ولكنّه لا ينحصر بشخص واحد أو جماعة معيّنة، بل كلّ مستعمل من أهل تلك اللغة واضع تدريجاً. فإنّا نرى بالوجدان أنّ المعاني الحادثة والمكتشفة التي يبتلى بها في ذلك العصر في التعبير عنها يكون الواضع فيها هو البشر، ومن الواضح أنّ الغرض منه ليس إلّا أن يتفاهم بها وقت الحاجة، ومن الظاهر أنّ حجم الغرض الداعي إليه يختلف سعة وضيقاً بمرور الأيّام والعصور، ففي العصر الأوّل كانت الحاجة إلى وضع ألفاظ قليلة بإزاء معان كذلك؛ لقلّة الحوائج في ذلك العصر، ثمّ ازدادت الحوائج مرّة بعد مرّة وقرناً بعد قرن، بل وقتاً بعد وقتٍ.

وأمّا كيفيّة الوضع فقد تكون المعاني جزئيّة وقد تكون كلّيّة، وإن كان المعنى جزئيّاً ـ كالأعلام الشخصيّة ـ فلا شكّ في أنّ الشخص إذا أراد أن يضع اسماً لولده ـ مثلاً ـ يتصوّر أوّلاً ذات ولده وثانياً لفظاً يناسبه، ثمّ يتعهّد في نفسه بأنّه متى قصد تفهيمه يخاطبه بذلك اللفظ. وأمّا إن كان المعنى كلّيّاً يستعمل بعد التعهّد في فرد منه أوّلاً، وفي فرد آخر منه في استعمال آخر، وهكذا، فهذا يكشف أنّ مثل لفظ «الماء» ـ مثلاً ـ وضع لجسم سيّال بارد بالطبع لا لفرد من أفراده، بل لمفهوم كلّي، فمسألة الوضع ومسألة تكثّر اللغات منوطةٌ بالبشر.

---

(١) الروم: ٢٢.

في حقيقة الوضع

وفيه أقوال:

الأوّل: قال صاحب الكفاية‌ﷺ[١]: «الوضع نحو اختصاص اللفظ بالمعنى وارتباط خاصّ بينهما ناشٍ من تخصيصه به تارة ومن كثرة استعماله فيه أُخرى، وبهذا المعنى صحّ تقسيمه إلى التعييني والتعيّني كما لا يخفى».

أقول: جملة «بهذا المعنى» تكون بمنزلة التعليل؛ لعموميّة تعريف الوضع، ومراده أنّ ماهيّة الوضع منقسمة إلى قسمين: تعييني وتعيّني، والمقسم عبارة عن حقيقة وماهيّة الوضع، مع أنّه ليس في الوضع التعيّني واضع في البين، بل هو نتيجة قهريّة حاصلة من كثرة الاستعمال، فإذا كان الوضع التعيّني مثل الوضع التعييني مشتركاً في حقيقة الوضع فلابدّ له من تعريف يشملهما معاً، وهو التعريف الذي ذكرهﷺ.

ولكن يرد عليه إشكالان:

الأوّل: أنّ بهذا التعريف لا تعرف ماهيّة الوضع وحقيقته، بل هو إشارة إجماليّة ومعنى مبهم، كقولنا في تحديد الإنسان ـ مثلاً ـ: أنّه نحو موجود في الخارج.

الثاني: أنّ الاختصاص والارتباط المذكور من قبيل معاني أسماء المصادر، فيعتبر كونه أمراً باقياً بين اللفظ والمعنى، ولا محالة يكون لتحقّق هذا الارتباط منشأ وهو الوضع، فليس الارتباط عين الوضع، بل هو أمرٌ مترتّب على الوضع ومتحصّلٌ بسببه.

وبعبارة أُخرى: المُعرَّف هو الوضع بمعنى المصدر وعمل الواضع، والمعرِّف

---

(١) كفاية الأصول ١: ١٠.

توصيفٌ للوضع بمعنى اسم المصدر، والنتيجة الحاصلة من عمل الواضع.

إن قلت: إنّه لو كانت ماهيّة الوضع بمعنى المصدر معرَّفاً فـلا مـعنى لهـذا التقسيم أصلاً وأبداً.

قلت: هذا التقسيم ظاهري، ومعلوم أنّ كلّ ظاهر مأخوذ به ما لم تكـن قرينة على خلافه، ولنا قرينة على أنّ إطلاق كلمة الوضع على الوضع التعيّني مجازٌ، وكثرة الاستعمال فيه يوجب صدق عنوان المعنى الحقيقي، ومن البديهي أنّ كلّ معنى حقيقي لايكون موضوعاً له، فلا تكون حقيقة الوضع في الوضع التعيّني موجودة.

القول الثاني: نسب إلى بعض الأعاظم ـعلى ما في كتاب المحاضرات[1]ـ القول بأنّ حقيقة الوضع من الأُمـور الواقـعيّة، لا بـمعنى أنّهـا مـن إحـدى المقولات؛ ضرورة وضوح عدم كونها من مقولة الجوهر؛ لانحصارها في خمسة أقسام: العقل والنفس والصورة والمادّة والجسم، وهي ليست من إحـداهـا، وكذا عدم كونها من المقولات التسع العرضيّة أيضاً؛ لأنّها متقوّمة بالغير في الخارج؛ لاستحالة تحقّقها في العين بدون موضوع توجد فيه، فإنّ وجودها في نفسها عين وجودها لغيرها، وهذا بخلاف حقيقة العُلقة الوضعيّة، فإنّها قائمة بطبيعي اللفظ والمعنى ومتقوّمة بهما، فلا يتوقّف ثبوتها وتحقّقها على وجودهما في الخارج، وهذا واضحٌ.

ولذا يصحّ وضع اللفظ لمعنى معدوم، بل مستحيل، بل بمعنى أنّها عبارة عن ملازمة خاصّة وربط مخصوص بين طبيعي اللفظ والمعنى الموضوع له، نظير سائر الملازمات الثابتة في الواقع بين أمرين من الأُمور التكوينيّة، مثل: قولنا:

---

(١) محاضرات في أُصول الفقه ١: ٣٨ـ٣٩.

إن كان هذا العدد زوجاً فهو منقسمٌ إلى المتساويين، وإن كان فرداً فهو غير منقسم كذلك. فالملازمة بين زوجيّة العدد وانقسامه إلى متساويين وبين فرديّته وعدم انقسامه كذلك ثابتةٌ في نفس الأمر والواقع أزلاً، غاية الأمر أنّ تلك الملازمة ذاتيّة أزليّة، وهذه الملازمة جعليّة اعتباريّة، لا بمعنى أنّ الجعل والاعتبار مقوّم لذاتها وحقيقتها، بل بمعنى أنّه علّة وسبب لحدوثها وبعده تصير من الأُمور الواقعيّة. وكونها جعليّة بهذا المعنى لا ينافي تحقّقها وتقرّرها في لوح الواقع ونفس الأمر، وكم له من نظير.

وقد حققنا في محلّه أنّ هذه الملازمات ليست من سنخ المقولات في شيء كالجواهر والأعراض، فإنّها وإن كانت ثابتة في الواقع في مقابل اعتبار أيّ معتبر وفرض أي فارض كقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[1]، فإنّ الملازمة بين تعدّد الآلهة وفساد العالم ثابتةٌ واقعاً وحقيقة، إلّا أنّها غير داخلة تحت شيء منها، فإنّ سنخ ثبوتها في الخارج غير سنخ ثبوت المقولات فيه، كما هو واضح.

وأشكل عليه بعض الأعلام بأنّه‌ﷺ إن أراد بوجود الملازمة بين طبيعي اللفظ والمعنى الموضوع له وجودها مطلقاً حتّى للجاهل بالوضع فبطلانه من الواضحات التي لا تخفى على أحد، فإنّ هذا يستلزم أن يكون سماع اللفظ وتصوّره علّة تامّة لانتقال الذهن إلى معناه، ولازمه استحالة الجهل باللغات، مع أنّ إمكانه ووقوعه من أوضح البديهيّات.

وإن أراده‌ﷺ به ثبوتها للعالم بالوضع فقط دون غيره فيرد عليه: أنّ الأمر وإن كان كذلك ـ يعني: أنّ هذه الملازمة ثابتةٌ له دون غيره ـ إلّا أنّها ليست

(١) الأنبياء: ٢٢.

بحقيقة الوضع، بل هي متفرّعة عليها ومتأخّرة عنها رتبةً، ومحلّ كلامنا هنا تعيين حقيقة الوضع التي تترتّب فيها الملازمة بين تصوّر اللفظ والانتقال إلى معناه.

أقول: لا يخفى عليك أنّ أساس هذا الإشكال باطلٌ؛ إذ الواضع أوجد الملازمة بين اللفظ والمعنى واقعاً، ولا ربط له بالعالم والجاهل، كالملازمة الواقعيّة التي بيّنها في الآية: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾، ولكن يبقى الإشكال بأنّه ليس في كلام بعض الأعاظم كلمة «الإيجاد».

نعم، يمكن أن يكون مرادهﷺ هذا، ولكنّ كلامهﷺ مخدوش من جهة أُخرى، فإنّه لا يعقل لنا تصوّر الملازمة التي كانت لها من ناحية الحدوث سابقة العدم، ومن ناحية البقاء واقعيّة أزليّة، فكيف يمكن هذا مع أنّ نفس عمل الواضع له عنوان اعتباري؟! فلابدّ من كونها إمّا حدوثاً وبقاءً أزليّة، وإما حدوثاً وبقاءً اعتباريّة، مع أنّه لا يوجد باعتبار معتبر واقعيّة أزليّة.

القول الثالث: وهو لجماعة من العلماء، منهم صاحب كتاب منتهى الأُصول[1]، وهو: أنّ الوضع عبارة عن الهوهويّة والاتّحاد بين اللفظ والمعنى في عالم الاعتبار.

توضيحه: أنّ هذه الهوهويّة والاتّحاد ملاك للحمل في القضايا الحمليّة، مثل: «زيد قائمٌ»؛ إذ لا يكون بينهما نسبة متحقّقة، فإنّ كلاهما واحد، ولكنّ هذه الهوهويّة والاتّحاد ههنا واقعيّة، بخلافها في مسألة الوضع فإنّها فيه اعتباريّة. ولا يخفى أنّ اتّحاد الواقعيّة لا يمكن أن توجد بصرف الإنشاء والتشريع، وأمّا الاعتباريّة فلا مانع من إيجادها في عالم الاعتبار بصرف الإنشاء والجعل

---

(١) منتهى الأصول ١: ١٥.

التشريعي، وإلى هذا ترجع توسعة الموضوع في الحكومة الواقعيّة كقوله ﷺ: «الطواف بالبيت صلاة» وقد قال شيخنا الأُستاذ في فرائده بمثل ذلك في كيفيّة حجّيّة الأمارات: بأنّ المجعول فيها هو الهوهويّة، بمعنى: أنّ المجعول فيها هو أنّ المؤدّى هو الواقع.

والحاصل: أنّ حال الهوهويّة الاعتباريّة هنا حال سائر الاعتباريّات في أنّ إيجادها بإنشائها بمكان من الإمكان.

وأمّا الدليل على أنّ الوضع بهذا المعنى فهو كما يلي: **أوّلاً**: أنّه لاشكّ في أنّ إلقاء اللفظ إلقاء المعنى عند إلقاء المراد إلى الطرف، ومعلوم أنّ إلقاء شيء ليس إلقاء شيء آخر، إلّا فيما إذا كانت بينهما هوهويّة واتّحاد، وإلّا لا يكون إلقاء أحدهما إلقاءً للآخر.

وثانياً: قد تقرّر عند العلماء أنّ لكلّ شيء أربعة أنحاء من الوجودات ـ أي الوجود الحقيقي الخارجي، الوجود الذهني، الوجود الإنشائي، الوجود اللفظي ـ فلو لم يكن ذلك الاتّحاد كيف يمكن أن يكون وجود شيء أجنبي عن شيء آخر وجوداً له مع أنّ اللفظ من مقولة الكيف المسموع والمعنى من مقولة أُخرى؟! ثمّ أيّده بأنّ لهذه الجهة أيضاً يسري قبح المعنى وحُسنه إلى اللفظ.

وأيضاً: أنّ في مقام الاستعمال يكون اللفظ فانياً في المعنى لا استقلال له في قبال المعنى، وهكذا في مسألة الوضع، وهذا يكشف عن الاتّحاد الاعتباري بينهما.

أقول: هذا المعنى بعيدٌ عن أذهان عامّة الواضعين ومخالف للوجدان، فإنّنا من الواضعين، ومسألة الوضع محلّ ابتلاء عامّة الناس، فإذا وُلد مولودٌ أو اخترع أحدٌ مخترَعاً أو صنّف كتاباً فإنّه يضع له لفظاً بعنوان الاسم؛ ليدلّ عليه

ويحكى به عنه وليس فيه من إيجاد الاتّحاد بين اللفظ والمعنى خبرٌ ولا أثر، وهكذا في وضع اللفظ للمفهوم الكلّي، ولا فرق بينهما في صدق الوضع عليهما، وأنّ كليهما من أقسام الوضع ـ كما سيأتي إن شاء الله ـ فلا تكون حقيقة الوضع بهذه الدقّة التي تغفل عنها أذهان الخاصّة فضلاً عن العامّة.

وجواب دليله الأوّل: أنّ أصل هذا الكلام صحيحٌ، ولكنّ العلّة فيه ليست الاتّحاد والهوهويّة، بل الدليل أنّ المعاني في مقام التفهيم والتفهّم مقصودة بالأصالة، والألفاظ آلة محضة لإبراز المعاني ومقصودة بالتبع، ولذا يكون إلقاء اللفظ للمخاطب إلقاءً للمعنى بلا توجّه منه إلى اللفظ.

وأمّا جواب دليله الثاني: فإنّ هذا الدليل لو تأمّل فيه دليلٌ على المباينة بين اللفظ والمعنى؛ إذ لا شكّ ولا ريب في أنّ كلّ قسم من أقسام المقسم قسيم للآخر ومباين له، كمباينة البقر والبشر من أقسام الحيوان، فيكون الوجود اللفظي للمعنى مبايناً لوجوده الحقيقي كمباينته لوجوده الذهني، فكيف يكون الاتّحاد والهوهويّة بين اللفظ والمعنى مع مباينة وجوده اللفظي مع وجوده الحقيقي؟! ومن البديهي أنّه لو كان بين «زيد» و«قائم» اتّحاد وهوهويّة وهكذا بين «زيد» و«عالم» للزم الاتّحاد والهوهويّة بين «القائم» و«العالم»، فلك أن تقول: العالم قائمٌ، وهكذا في عالم الاعتبار، فإذا اعتبر الاتّحاد والهوهويّة بين شيئين فإنّه يعتبر بين لوازمها أيضاً، وإذا اعتبر بين اللفظ والمعنى اتّحاد وهوهويّة فلا معنى للمباينة بين وجوده اللفظي ووجوده الحقيقي، بل تنفى نفس هذه المسألة الاتّحاد ههنا.

هذا، ولا يخفى أنّ أصل هذا التقسيم أيضاً كان نوعاً من المسامحة؛ إذ لا معنى للوجود اللفظي حقيقةً وواقعاً، فهذا التفسير لحقيقة الوضع غير تام.

القول الرابع: ما عن بعض الأعلام على ما في كتاب المحاضرات[١]، ومحصّل كلامه: أنّ حقيقة الوضع عبارة عن التعهّد بإبراز المعنى الذي تعلّق قصد المتكلّم بتفهيمه بلفظ مخصوص، فكلّ واحد من الأفراد من أهل أيّ لغة كان متعهّداً في نفسه، بأنّه متى أراد تفهيم معنى خاصّ أن يجعل مبرزه لفظاً مخصوصاً، مثلاً: التزم كلّ واحد من أفراد الأُمّة العربيّة بأنّه متى قصد تفهيم جسم سيّال بارد بالطبع أن يجعل مبرزه لفظ «الماء» وهكذا.

وممّا يدلّنا على ذلك بوضوح وضع الأعلام الشخصيّة، فإنّ كلّ شخص إذا راجع وجدانه يظهر له أنّه إذا أراد أن يضع اسماً لولده ـ مثلاً ـ يتصوّر أوّلاً ذات ولده، وثانياً لفظاً يناسبه، ثمّ يتعهّد في نفسه بأنّه متى قصد تفهيمه يتكلّم بذلك اللفظ، وليس ههنا شيء آخر ما عدا ذلك، فليس الوضع هو القول بأنّه وضع هذا اللفظ بإزاء هذا المعنى، بل هو مبيّن للوضع والتعهّد النفساني.

ومن ذلك تبيّن ملاك أنّ كلّ مستعمل واضع حقيقةً، وأمّا إطلاق الواضع على الجاعل الأوّل دون غيره فلأسبقيّته في الوضع لا لأجل أنّه واضع في الحقيقة دون غيره.

ثمّ إنّ الوضع بذلك المعنى الذي ذكرناه موافقٌ لمعناه اللغوي أيضاً؛ لأنّه كان في اللغة بمعنى الجعل والإقرار، ومنه وضع اللفظ، ومنه وضع القوانين في الحكومات الشرعيّة والعرفيّة، فإنّه يكون بمعنى التزام تلك الحكومة بتنفيذها في الأُمّة.

وفيه: أوّلاً: مع أنّ كون المستعمل واضعاً مخالفٌ للمرتكز الذهني فهو مخالفٌ للواقع أيضاً؛ إذ الوجدان أقوى شاهد بأنّ الأب والمخترع والمصنّف أحقّ

(١) محاضرات في أُصول الفقه ١: ٤٤ ـ ٤٩.

بتسمية ولده ومخترَعه وكتابه ووضع اللّفظ لها، والآخرون يستعملونه فيها اتّباعاً لهم، ولا يطلق عنوان الواضع عليهم في هذه الموارد ولا يشتركون في الوضع والتسمية منهم، بل هذه الأحقّيّة تقتضي تبعيّتهم لهم في هذه الموارد الشخصية كما لا يخفى، وهكذا في موارد وضع ألفاظ عامّة لمعان عامّة؛ إذ لو كان الواضع هو الله تعالى ـ وهو الأحقّ بالوضع ويطلق عليه عنوان الواضع وعلى الآخرين عنوان المستعمل ـ كان له المزيّة التي أوجبت إقدامه على ذلك، وهذا يقتضي أحقيّته وتبعيّة الآخرين له، ولذا لا يصحّ إطلاق الواضع على كلّ مستعمل.

وثانياً: أنّ أصل مسألة الوضع بماذا تتحقّق؟ فهل تكون الجملة: «وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى» محقّقة وموجدةً للوضع، أو تكون حاكية وكاشفة عنه؟ وهكذا في باب وضع القانون في الحكومات الشرعيّة والعرفيّة، هل تكون جملة «أقيموا الصلاة» نفس القانون أم تحكي عن القانون؟ وسيأتي تفصيل هذا البحث في باب الأوامر إن شاء الله تعالى، ولكن نقول هنا إجمالاً: إنّ الوضع والقانون عبارة عن نفس هذه الجملات، لا حاكية عنهما، وأنّ الوضع أمر إنشائي يوجد بنفس هذه الكلمات كإيجاد الزوجيّة بنفس كلمة زوّجت، وإذا كان الأمر كذلك فلا معنى لارتباط الوضع بالتعهّد والالتزام النفساني، فإنّ هذا المعنى لا يتحقّق في مورد من الموارد المذكورة.

وثالثاً: إنّ الاستعمالات لا تنحصر في المعاني الحقيقيّة، بل الاستعمالات المجازيّة أكثر من الاستعمالات الحقيقيّة كما تحقّق في محلّه. ومن المعلوم أنّه لا يكون في هذه الاستعمالات تعهّد والتزام نفساني، لا من الواضع ولا من المستعملين أصلاً وأبداً.

القول الخامس: ما اختاره المحقّق الأصفهاني[1] في حاشيته على الكفاية، ولا يخفى أنّ أصل كلامه عندنا أصحّ كلام، ولكنّ بعض جزئيّاته التي لاتخدش بأصل الكلام قابلة للمناقشة، ومحصّل كلامه أنّه قال بعنوان المقدّمة:

إنّ حقيقة العلقة الوضعيّة لا تعقل أن تكون من المقولات الواقعيّة، فإنّه لو كانت منها فلابدّ أن تكون من المقولات العرضيّة؛ إذ هي تحتاج في تحقّقه إلى اللّفظ والمعنى، مثل احتياج العرض إلى المعروض، وإن توهّم كذلك قلنا: هو مدفوع بدليلين:

الأوّل: أنّ المقولات العرضيّة تحتاج إلى موضوع محقّق في الخارج بداهة لزومه في العرض، مع أنّ طرفي الاختصاص والارتباط ـ وهما اللفظ والمعنى ـ ليسا كذلك، فإنّ الموضوع والموضوع له طبيعي اللفظ والمعنى دون الموجود منهما، فإنّ طبيعي لفظ «الماء» موضوع لطبيعي ذلك الجسم السيّال، وهذا الارتباط ثابتٌ حقيقةً ولو لم يتلفّظ بلفظ «الماء»، ولم يوجد مفهومه في ذهن أحدٍ.

والثاني: أنّ المقولات أُمور واقعيّة لا تختلف باختلاف الأنظار ولا تتفاوت بتفاوت الاعتبار، ومع أنّه لا يرتاب أحدٌ في أنّ طائفة يرون الارتباط بين لفظ خاصّ ومعنى مخصوص، ولا يرونه بينهما طائفة أُخرى بل يرونه بين لفظ آخر وذلك المعنى، ولازم ذلك وقوع معنى واحد في آن واحد معروضاً لعرضين، وهو محال، فالوضع لا يكون من المقولات الواقعيّة.

فإن قلت: لا ريب في صدق حدّ مقولة الإضافة على الملكيّة والاختصاص ونحوهما من النسب المتكرّرة.

---

(١) نهاية الدراية ١: ٤٤ـ٤٥.

قلت: فرق بين كون المفهوم من المفاهيم الإضافيّة وبين صدق حدّ مقولة الإضافة على شيء، ألاترى صدق العالميّة والقادريّة عليه تعالى، مع تقدّس وجوده عن الاندراج في العرض والعرضي لـمنافاة العـروض مـع وجـوب الوجود، بل تلك الإضافات إضافات عنوانيّة لا إضافات مـقوليّة فكـذلك الملكيّة والاختصاص.

فالتحقيق في أمثال هذه المفاهيم: أنّها غير مـوجودة في المـقام وأشـباهه بوجودها الحقيقي، بل موجودةٌ بوجودها الاعتباري، بمعنى: أنّ الشـارع أو العرف أو طائفة خاصّة يعتبرون هذا المعنى لشيء أو لشخص لمصلحة دعتهم إلى ذلك، وأمّا نفس الاعتبار فهو أمر واقعي قائم بالمعتبر، وأمّا المعنى المعتبر فهو على حدّ مفهوميّته وطبيعيّته ولم يوجد في الخارج.

ثمّ إنّ هذا المعنى قد يكـون مـن الأُمـور التسـببيّة فـيتسبّب المـتعاقدان بالإيجاب والقبول الّذين جعلهما الشارع سبباً يتوصّل به إلى اعتبار الشارع للملكيّة، فالملكيّة توجد بوجودها الاعتباري من الشارع بـالمباشرة ومـن المتعاقدين بالتسبّب، وقـد لايكـون المـعنى المـعتبر تسـبيبيّاً كـالاختصاص الوضعي، فإنّه لا حاجة في وجوده إلّا إلى اعتبار من الواضع، ومن الواضح أنّ اعتبار كلّ معتبر قائم به بالمباشرة لا بالتسبيب، فتخصيص الواضع ليس إلّا اعتباره الارتباط والاختصاص بين لفظ خاصّ ومعنى خاصّ، ولا فرق بين اللفظ والإشارة في هذا المعنى؛ إذ الإشارة أيضاً تدلُّ على هذا المعنى باعتبار معتبر، فلذا دلالة الإشارة على المعاني مختلفة بين الأقوام والملل.

وأشكل عليه: بأنّ تفسير الوضع بهذا المـعنى على فرض صحّته في نفسه تفسير بمعنى دقيق خارج عن أذهان عامّة الواضعين، مع أنّ حقيقة الوضـع

حقيقة عرفيّة سهلة التناول والمأخذ، فلا تكون بهذه الدقّة التي تغفل عنها أذهان الخاصّة فضلاً عن العامّة.

وجوابه: أنّ هذه الدقّة التي تراها بلحاظ اصطلاحات مأخوذة هنا، ولاشكّ في أنّ لبّ هذا المعنى من المرتكز الذهني العرفي، مع أنّه لا ربط لدركهم وعدم دركهم لواقعيّة المطلب، وإلّا يجري هذا الإشكال في المعاملات أيضاً.

ثمّ ذكرﷺ تنظيراً لهذا المعنى وقال: ثمّ إنّه لا شُبهة في اتّحاد حيثيّة دلالة اللفظ على معناه وكونه بحيث ينتقل من سماعه إلى معناه مع حيثيّة دلالة سائر الدوال كالعَلَم المنصوب على رأس الفرسخ، غاية الأمر أنّ الوضع فيه حقيقي، وفي اللفظ اعتباري، بمعنى: أنّ كون العلم موضوعاً على رأس الفرسخ واقعيّة خارجيّة، وليس باعتبار معتبر[١].

وأشكل عليه بعض الأعلام[٢] بأنّ وضع اللفظ ليس من سنخ الوضع الحقيقي كوضع العلم، والوجه في ذلك أنّ وضع العَلَم يتقوّم بثلاثة أركان: أوّلاً: الموضوع وهو العلم، ثانياً: الموضوع عليه وهي ذات المكان، ثالثاً: الموضوع له وهي الدلالة على كون المكان رأس الفرسخ.

وهذا بخلاف الوضع في باب الألفاظ، فإنّه يتقوّم بركنين: أوّلاً: الموضوع وهو اللفظ، ثانياً: الموضوع له وهي دلالته على معناه، ولا يحتاج إلى شيء ثالث ليكون ذلك الثالث الموضوع عليه، وإطلاقه على المعنى الموضوع له لو لم يكن من الأغلاط الظاهرة، فلا أقلّ من أنّه لم يعهد في الإطلاقات المتعارفة والاستعمالات الشائعة، مع أنّ لازم ما أفادهﷺ هو أن يكون المعنى هو

(١) نهاية الدراية ١: ٤٥.

(٢) محاضرات في أصول الفقه ١: ٤٤.

الموضوع عليه.

وجوابه: أنّ وضع اللفظ ووضع العلم على رأس الفرسخ كلاهما مشتركان في أنّ الموضوع له فيهما أمر اعتباري، ودلالتهما على كون هذا المكان رأس الفرسخ، وهذا المعنى لذلك اللفظ، فلا فرق بين المشبّه والمشبّه به من هذه الحيثيّة، فكما أنّ وضع اللفظ يكون من الأُمور الاعتباريّة، وهكذا الإشارة ووضع العَلَم يكون كذلك بلا تفاوت وبلا إشكال، فهذا الفرق وهذا الإشكال كلاهما في غير محلّه.

والحقّ في المسألة ما أفاده المرحوم الأصفهاني‏ﷺ، أي اعتباريّة الوضع بتمامه، مع ما بيّنا من التوضيح كما مرّ.

إذا عرفت هذا فلنشرع في مسألة تقسيم الوضع إلى التعييني والتعيّني، ونقول ابتداءً: إنّ هذا التقسيم صحيح أو يكون الوضع على نهج واحد فقط؟ لا يخفى أنّ القول بكليهما خال عن الإشكال.

ويمكن أن يقال: إنّ هذا التقسيم مجازي إذ لا دليل على أن يكون الوضع على قسمين كما قلنا في جواب المحقّق الخراساني‏ﷺ. وإذا كانت كثرة الاستعمال في المعنى المجازي بحدّ لا يحتاج معه إلى القرينة حين الاستعمال فيكون هذا المعنى أيضاً معنى حقيقيّاً للفظ، ولكنّه لا يكون معنىً موضوعاً له، ولا منافاة بينهما، فإنّ الوضع أخصّ من الحقيقة، فيكون الوضع التعيّني خارجاً عن حقيقة الوضع.

ويمكن أن يقال: إنّه إذا كانت كثرة الاستعمال في معنى مجازي بحدّ لايحتاج معه إلى القرينة يعتبر نوع ارتباط واختصاص من طرف أهل هذه اللغة بين اللفظ والمعنى، مثل اعتبار معتبر خاصّ بينهما، فإنّا نرى بالوجدان في مسألة

اعتبار الملكيّة والزوجيّة عدم اطّلاع كلّ العقلاء في كلّ فرد منهما، بل تكون المسألة على أساس الملاك والضوابط، وإذا كانت الضوابط موجودة يعتبرهما العقلاء، وإذا لم تكن موجودة فلا يعتبرهما العقلاء، وهكذا في ما نحن فيه، فإذا كانت كثرة الاستعمال بحدّ لا يحتاج معه إلى القرينة يعتبر عقلاء أهل اللّغة الارتباط والاختصاص بين اللفظ والمعنى.

في تقسيم الوضع

لمّا كان الوضع فعلاً اختياريّاً للواضع بأيّ معنى من المعاني فسّر فيتوقّف تحقّقه على تصوّر اللفظ والمعنى، وعلى هذا يقع البحث في مقامين: الأوّل: في المعنى. الثاني: في اللفظ.

أمّا المقام الأوّل: فنبحث فيه من جهات: الأُولى: في معنى الأقسام الأربعة، والثانية: في إمكانها عقلاً، الثالثة: في وقوعها خارجاً ومصداقاً.

وأمّا البحث في **الجهة الأُولى** فقد مرّ أنّ الوضع عبارة عن اختصاص وملازمة بين اللفظ والمعنى، بحيث لا نرتاب في أصالتهما ههنا، مثل: أصالة الزوج والزوجة في باب النكاح، والبائع والمشتري أو الثمن والمثمن في باب البيع، فإنّك ترى استقلالهما وأصالتهما من حيث اللحاظ والتصوّر بالبداهة في وضع الأعلام الشخصيّة، فيكون كلاهما في مقام الوضع مستقلّاً. وأمّا في مقام الاستعمال فيكون اللفظ فانياً وتابعاً للمعنى، وكان حال واضع اللفظ كحال صانع المرآة ومستعمله كمستعملها، فكما أنّ صانع المرآة في مقام صنعها يلاحظها استقلالاً من حيث الكم والكيف والوضع وفي مرحلة استعمالها تلاحظ آليّاً، وكذلك وضع اللفظ واستعمالاته من هذه الجهة، فالمعنى حين يلاحظه الواضع في مقام الوضع قد يكون في نفسه كلّيّاً وقد يكون جزئيّاً.

هذا في مقام اللحاظ والتصوّر، وأمّا في مقام الوضع فقد يكون الوضع مطابقاً للمعنى المتصوّر، أي المتصوّر كلّي واللفظ أيضاً وضع لذلك المعنى الكلّي، أو أنّ المتصوّر جزئيّ واللفظ أيضاً وضع لذلك المعنى الجزئي. فالأوّل يسمّى الوضع العامّ والموضوع له العامّ، والثاني: الوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ.

نكتة:

إذا كان المتصوّر معنى كلّيّاً فلا يلزم تصوّره بالكنه والحقيقة، بل يكفي تصوّره إجمالاً؛ إذ لا ربط للوضع بالتصوّر والعلم بحقيقة المعنى، كما أنّا لا نعلم في مقام وضع الأعلام الشخصيّة لخصوصيّاتها الفرديّة.

هذا، وقد يكون بين المعنى المتصوّر والموضوع له اختلاف، وهذا على قسمين؛ إذ قد يكون المعنى المتصوّر كلّيّاً والموضوع له عبارة عن مصاديقه وأفراده، ويسمّى هذا بالوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، وقد يكون المعنى المتصوّر جزئيّاً والموضوع له المعنى بوصف الكلّيّة، ويُسمّى هذا بالوضع الخاصّ والموضوع له العامّ. هذا تمام الكلام في الجهة الأُولى.

وأمّا الكلام في الجهة الثانية فلا إشكال ولا كلام في إمكان وقوع القسمين الأوّلين، وإلّا يلزم المناقشة في أصل الوضع، وإنّما الكلام في القسمين الأخيرين منها.

والمحقّق الخراساني [1] فصّل بينهما وقال: إنّ الملحوظ حال الوضع إمّا أن يكون معنى عامّاً فيوضع اللفظ له تارةً ولأفراده ومصاديقه أُخرى، وإمّا أن يكون معنى خاصّاً لا يكاد يصحّ إلّا وضع اللفظ له دون العامّ، فتكون الأقسام

---

(١) كفاية الأُصول ١: ١٠ـ١٣.

ثلاثة، وذلك لأنّ العامّ يصلح لأن يكون آلة للحاظ أفراده ومصاديقه بما هو كذلك فإنّه من وجوهها، ومعرفة وجه الشيء معرفته بوجه. بخلاف الخاصّ فإنّه بما هو خاصّ لا يكون وجهاً للعامّ ولا لسائر الأفراد، فلا تكون معرفته وتصوّره معرفةً له ولا لها أصلاً ولو بوجه.

وبعبارة أُخرى: الجزئي لا يكون كاسباً ولا مكتسباً. نعم، ربّما يوجب تصوّره تصوّر العامّ بنفسه فيوضع له اللفظ، فيكون الوضع عامّاً كما كان الموضوع له عامّاً.

والحاصل: أنّ الوضع إذا كان عامّاً والموضوع له خاصّاً فيمكن وقوعه ثبوتاً، وأمّا إذا كان الأمر بالعكس فلا يمكن وقوعه ثبوتاً.

ولكن أشكل عليه أُستاذنا السيّد الإمام ـ دام ظلّه ـ[1] وبعض الأعاظم: بأنّهما مشتركان في الامتناع على وجه والإمكان على وجه آخر، فإن كان المراد من لزوم لحاظ الموضوع له في الأقسام هو لحاظه بما هو حاك عنه ومرآةً له، فهما سيّان في الامتناع؛ إذ العنوان العامّ ـ كالإنسان مثلاً ـ لا يحكي إلّا عن الحيثيّة الإنسانيّة دون ما يقارنها من العوارض والخصوصيّات؛ لخروجها عن حريم المعنى اللابشرطي، والحكاية فرع الدخول في الموضوع له.

وإن كان المراد من شرطيّة لحاظه هو وجود أمر يوجب الانتقال إليه فالانتقال من تصوّر العامّ إلى تصوّر مصاديقه أو بالعكس بمكان من الإمكان، فإنّا إذا تصوّرنا «زيد» نتصوّر الإنسان قهراً، ولكنّه لا يكون تفصيلاً. بل يكون إجمالاً كما لا يخفى.

---

(١) تهذيب الأصول ١: ١٥ـ١٦.

وقال بعض الأعلام في مقام الدفاع عن صاحب الكفاية على ما في كتاب المحاضرات[1]: أنّ المفاهيم الكلّيّة على قسمين، فإنّ تصوّر بعضها يوجب تصوّر أفراده ومصاديقه بوجه.

وتفصيل ذلك: أنّ المفاهيم الكلّيّة المتأصّلة كمفاهيم الجواهر والأعراض ـ كالحيوان والإنسان والبياض والسواد ونحو ذلك ـ لا تحكي في مقام اللحاظ والتصوّر إلّا عن أنفسها، وهي الجهة الجامعة بين الأفراد والمصاديق، وكذلك بعض المفاهيم الانتزاعيّة ـ كالوجوب والإمكان والامتناع والأبيض والأسود وما شاكلها ـ فإنّ عدم حكايتها عن غيرها من الواضحات.

وأمّا العناوين الكلّيّة التي تنتزع من الأفراد والخصوصيّات الخارجيّة ـ كمفهوم الشخص والفرد والمصداق ـ فهي تحكي في مقام اللحاظ عن الأفراد والمصاديق بوجه وعلى نحو الإجمال، فإنّها وجه لها وتصوّرها في نفسها تصوّر لها بوجه وعنوان، وبتعبير آخر: أنّ مرآتيّتها للأفراد والأشخاص ذاتيّة لها، فتصوّرها لا محالة تصوّر لها إجمالاً بلا إعمال عناية في البين، فإذا تصوّرنا مفهوم ما ينطبق عليه مفهوم الإنسان ـ مثلاً ـ فقد تصوّرنا جميع أفراده بوجه.

ثمّ ذكر تأييداً حيث قال: ومن ثمّ جاز الحكم عليها في القضيّة الحقيقيّة وكذا في القضيّة الخارجيّة، فإنّ الموضوع فيهما أفراد الطبيعة، لكن في الأُولى مطلق الأفراد وفي الثانية الأفراد الموجودة منها بالفعل، بخلاف القضيّة الطبيعيّة فإنّ الموضوع فيها نفس الطبيعة لا ربط لها بالأفراد والمصاديق، فلو لم يحك المفهوم في مثل «المستطيع يجب عليه الحجّ» عن أفراده لاستحال الحكم عليها مطلقاً، مع أنّ الاستحالة واضحة البطلان، فلابدّ فيها من الحكاية.

---

(١) محاضرات في أُصول الفقه ١: ٥٠ ـ ٥١.

أقول: لا يمكن أن يكون الكلّي حاكياً عن الأفراد أصلاً وأبداً، ومن البديهي أنّ فرديّة الفرد متقوّمة بالخصوصيّات الفرديّة كالزمان والمكان والعالميّة والجاهليّة والأُبوّة والبنوّة و... وإذا كان الأمر كذلك فنجيب عنه بالنقض والحلّ.

أمّا الأوّل: فلا شكّ في أنّ عنوان «الإنسان الموجود» يكون من العناوين الجوهريّة المتأصّلة، ولا شكّ أيضاً في عدم الفرق بين هذا العنوان وعنوان «ما ينطبق عليه الإنسان» إذ الإنطباق لا يصدق إلّا على الموجود في الخارج، فكيف لا يحكى عنوان الأوّل عن الأفراد والمصاديق بخلاف عنوان الثاني؟!

وأمّا الثاني: فلا يمكن حكاية الكلّي ومرآتيّته عن الخصوصيّات الفرديّة، فإنّا نرى بالوجدان عدم حكاية عنوان ما ينطبق عليه الإنسان عن أحدٍ من الخصوصيّات الفرديّة المتقوّمة بها فرديّة الفرد من اللّون والعلم والجهل و... مع أنّه لا يكون معنى للحكاية سوى ذلك، وهكذا عنوان الفرد والشخص والمصداق.

والجواب عن التأييد المذكور في كلامه: أنّ المنطقيّين وإن عبّروا عن موضوع القضيّة الحقيقيّة والخارجيّة بأفراد الطبيعة، ولكن المراد منها وجودات فرديّة لا خصوصيّاتها؛ إذ المقصود من المستطيع في عنوان «المستطيع يجب عليه الحجّ» هو وجوداته لا خصوصيّاته الفرديّة، مع أنّ الكلام في باب الوضع يكون في الحكاية عن الخصوصيّات الفرديّة، فليس لنا كلّي كان كذلك.

وربّما يقال في مقام الدفاع عن صاحب الكفاية‏: بأنّ الطبيعة والكلّي كما يمكن أن تلاحظ مهملة جامدة كذلك يمكن لحاظها سارية وجارية في أفرادها متّحدة مع مصاديقها، وعلى الأوّل لا تكون حاكية عن الأفراد والمصاديق،

وعلى الثاني تكون عين الخارج ونفس المصاديق؛ ضرورة اتّحاد الماهيّة والوجود في الخارج، والانفصال إنّما هو في الذهن، فتصحّ مرآتيّتها للأفراد والمصاديق وحكايتها عنها. ومن هنا عرّفوا المطلق بطبيعة سارية في الأفراد، فإذا كان المطلق موضوعاً لحكم يكشف أنّ الطبيعة مع وصف السريان والجريان يكون موضوعاً، فيكون القسم الثالث من أقسام الوضع ـ الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ ـ بمكان من الإمكان.

وجوابه: أنّ هذا الكلام أيضاً في غير محلّه، وتوضيحه يتوقّف على مقدّمة، وهي: أنّه يلزم في تحقّق عنوان الأفراد أوّلاً: خروج الطبيعة التي يكون هذا الفرد فرداً لها من عالم الماهيّة ودخولها في عالم الوجود، وثانياً: تكثّر وجود الطبيعة وتعدّدها، وثالثاً: وجود خصوصيّات متمايزة فرديّة في كلّ فرد من الأفراد.

إذا عرفت هذا فنقول: لا يعقل في مرحلة لحاظ الطبيعة لحاظ الوجود؛ إذ الطبيعة والماهيّة من حيث هي هي ليست إلّا هي، لا موجوده ولا معدومة، ولا مطلوبة ولا غير مطلوبة، ونسبتها إلى الوجود والعدم مساوية، ولذا يحتاج الممكن في وجوده إلى العلّة. فلا يرى من مرآة الماهيّة والطبيعة لا الوجود ولا تعدّد الوجود، ولا الخصوصيّات الفرديّة، وعلى هذا لا معنى لمطلق السارية والجارية في الأفراد سوى أنّ تمام الموضوع هو كلّ الأفراد، فإذا قال المولى: اعتق رقبة ـ مثلاً ـ فالرقبة الكافرة والمؤمنة كلاهما تمام الموضوع.

والحاصل: أنّ هذا القسم من الأقسام الأربعة غير معقول كما لا يخفى.

مُبعّدٌ:

لو فرض إمكان هذا القسم ـ أي الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ ـ فهل

الموضوع له فيه واحدٌ أو متعدّد؟ ولابدّ من القول بتعدّده بحسب تعدّد الأفراد بخلاف عكسه ـ أي الوضع الخاصّ والموضوع له العامّ ـ إذ الموضوع له فيه واحد، وإذا كان الأمر كذلك فالوضع العامّ والموضوع له الخاصّ يكون قسماً من أقسام المشترك اللفظي.

لا يقال: إنّ بين هذا القسم من الوضع والمشترك اللفظي بوناً بعيداً؛ إذ المعاني الموضوع لها فيه متباينةٌ، وأمّا في ما نحن فيه فهي عبارة عن أفراد الطبيعة الواحدة، مع أنّ الوضع فيه أيضاً متعدّد بحسب تعدّد الموضوع له، بخلاف ما نحن فيه.

لأنّا نقول: أنّ الملاك في المشترك اللفظي تعدّد الموضوع له وتباين بعضها مع البعض الآخر، وهو موجود في ما نحن فيه، وليس الملاك تعدّد الوضع وعدمه، فيكون هذا قسماً من أقسام المشترك اللفظي، وهذا بعيد عن الأذهان وإن لم يمتنع عقلاً، وهذا الاستبعاد يؤيّد عدم إمكان هذا القسم من الوضع وأنّه غير ممكن عقلاً.

وأمّا القسم الرابع من الوضع ـ أي الوضع الخاصّ والموضوع له العامّ ـ فقد أنكر إمكانه المحقّق الخراساني‌ﷺ كما مرّ، وتبعه في ذلك أكثر تلامذته، واستدلّوا له: بأنّ مفهوم الخاصّ مهما كان لا يحكى بما هو خاصّ عن مفهوم العامّ أو عن خاصّ آخر، فإنّ تصوّر شيء يستحيل أن يكون تصوّراً لشيء آخر، بل لحاظ كلّ مفهوم لحاظ نفسه ومحدودٌ لحدّه، ولذا قالوا: إنّ الجزئي لا يكون كاسباً ولا مكتسباً.

وأوضح من ذلك كلام المحقّق العراقي‌ﷺ[1] على ما في تقريراته، وهو قوله:

(١) نهاية الأفكار ١: ١٣.

ولكنّ التحقيق هو عدم إمكانه واستحالته. وهذا فيما لو كان آلة الملاحظة هو الفرد والخصوصيّة كعنوان زيد ـ مثلاً ـ واضحٌ؛ ضرورة أنّ الفرد والخصوصيّة مفهوماً يباين مفهوم العامّ والكلّي، ومعه لا يمكن جعله وجهاً وعنواناً له.

وأمّا لو كان آلة اللّحاظ هو الكلّي المقيّد ـ كالإنسان المتقيّد بالخصوصيّة الزيديّة ولو بنحو دخول التقيّد وخروج القيد ـ فكذلك أيضاً، فإنّه مع حفظ جهة التقيّد بالخصوصيّة فيه يباين لا محالة مفهوماً الإنسان المطلق الجامع بين هذه الحصّة وغيرها، ومع إلغاء جهة التقيّد وتجريده عن الخصوصيّة ولحاظه بما أنّه قابل للانطباق عليه وعلى غيره يرجع إلى عموم الوضع والموضوع له.

ولكن نسب في الكفاية القول بوقوع هذا القسم إلى بعض الأعلام، والظاهر أنّه المرحوم الميرزا حبيب الله الرشتي‌ﷺ على ما في كتاب بدايع الأفكار[1]، ومحصّل كلامه في مقام الاستدلال: أنّ أدلّ دليل على إمكان الشيء وقوع الشيء، ونحن نرى خارجاً وقوع هذا القسم من الوضع بالبداهة. فإنّ المخترع إذا اخترع صنعة وأوجدها في الخارج، ثمّ في مقام التسمية ووضع اللفظ لها لم يوضع اللفظ بإزاء هذا المخترع الجزئي الموجود في الخارج من حيث كونه ذلك المعنى المركب، بل يوضع اللفظ بإزائه ومشابهه من حيث اشتمالها على تلك الفائدة، وباعتبار المناط الموجود فيهما، فيكون المتصوّر معنى خاصّاً والموضوع له كلّيّاً وعامّاً، وهكذا واضع لفظ الحيوان ـ مثلاً ـ رأى شبحاً من بعيد وتيقّن أنّه حسّاس ومتحرّك بالإرادة، فتصوّر ذلك الشبح الذي هو جزئي حقيقي ووضع اللفظ بإزاء معنى كلّي منطبق عليه وعلى غيره من الأفراد، فالمتصوّر جزئيّ والموضوع له كلّي.

---

(١) بدايع الأفكار: ٤٠.

والحاصل: أنّ الوضع إذا تعلّق بالفرد باعتبار وجود صفة فيه يسري إلى كلّ ما تجد فيه تلك الصفة.

والجواب الذي أشار إليه في الكفاية وصرّح به الآخرون: أنّه ليس هنا لحاظ واحد، بل الواضع ينتقل من تصوّر جزئي إلى تصوّر كلّي ويضع اللفظ لمتصوّره الثاني، فيكون الوضع والموضوع له عامّاً، وهذا خارج عن محلّ الكلام.

أقول: والحقّ في المسألة ما قال به المحقّق الرشتي‌ﷺ إذ الخاصّ يحكي عن العامّ، والتغاير المفهومي لا يوجب عدم حكايته عنه، فإنّ الإنسان والحيوان الناطق أيضاً متغايران من حيث المفهوم، وحمل أحدهما على الآخر لا يكون حملاً أوّليّاً عند بعض، مع أنّه لم يقل أحدٌ بعدم حكايتهما عن الآخر؛ إذ الوجدان حاكم بأنّ لازم تصوّر الإنسان المتقيّد بالخصوصيّة الزيديّة تصوّر الإنسان ابتداءً ولو بنحو دخول التقيّد، ولا يمكن لحاظ هذا العنوان بدون لحاظ الإنسان ابتداءً.

ولا يسمع كلام من يقول: بأنّا نتصوّر الرقبة المقيّدة بالإيمان بدون تصوّر كلّي الرقبة؛ إذ التقيّد داخل في العنوان؛ لأنّا نقول: إنّ المرحلة الأُولى من مراحل تحقّق عنوان الأفراد عبارة عن وجود الماهيّة. والمرحلة الأُخرى تحقّق خصوصيّات فرديّة، ومعنى الفرديّة عبارة عن ماهيّة الإنسان المتخصّصة بخصوصيّات فرديّة، ولا يمكن ملاحظة الفرديّة بدون ملاحظة الماهيّة قبلها. ومن المعلوم أنّا لا نشكّ دخالة الإنسانيّة في تسمية المولود، ولذا لو سمّى الوالد ولده باسم عليّ ـ مثلاً ـ لم يسأل ويقال له: لِمَ لا تسمّيه باسم تفّاح أو طيّارة ـ مثلاً ـ فإنّه ينادي بأعلى صوت بأنّ هذا إنسان، وتسمية الإنسان بهذه

الأسماء غير معمول، بل غير معقول عند العقلاء، وهذا كاشف عن تصوّر الإنسانيّة عند تسمية المولود، فالخاصّ يكون حاكياً ومرآةً للعامّ، فيكون هذا القسم من الأقسام الأربعة بمكان من الإمكان، بخلاف عكسه كما مرّ آنفاً.

وقد عرفت أنّه لا كلام ولا إشكال في إمكان وقوع القسمين الأوّلين من الأقسام الأربعة، ولكن استشكل في القسم الأوّل منهما ـ أي الوضع العامّ والموضوع له العامّ ـ وهو أنّ الأُصوليّين يقولون بأنّه لابدّ للواضع في مقام الوضع من تصوّر اللفظ والمعنى، وأنّ الوضع بأيّ معنى كان لا يمكن بدون لحاظ اللفظ والمعنى؛ والفلاسفة يقولون بأنّ الماهيّة قد تتحقّق في الخارج وقد تتحقّق في الذهن، وأنّ وجودها الذهني عبارة عن إحضارها في وعاء الذهن وتصوّرها ذهناً. ولا يخفى أنّ الوجود ـ سواء كان في الخارج أو في الذهن ـ ملازم ومساوق للتشخّص والجزئيّة.

وحاصل هذين القولين أنّه لا يمكن أن يكون المعنى الموضوع له عامّاً، فإنّه يصير في مقام التصوّر جزئيّاً.

وجوابه: عبارة عن أمرين:

الأوّل: أنّه سلّمنا أنّ المتصوّر يصير جزئيّاً بالتصوّر، ولكنّ اللفظ يوضع بإزاء المعنى العامّ الذي يجيء في الذهن، إلّا أنّ القيد خارج ولا دخل له في الموضوع له، فيكون المعنى الذي وضع اللفظ بإزائه عبارة عن ذات المتصوّر وهو عامّ، كما أنّ الوضع أيضاً عامّ، ولا معنى له سوى تصوّر العامّ.

الثاني: أنّ التصوّر عبارة عن استخفاء صورة الشيء في الذهن، سواء كان المتصوّر كلّيّاً أو جزئيّاً، ولكن كانت هذه الصورة مرآةً للمتصوّر وحاكية عنه، فيكون المتصوّر موجوداً بوجودين: أحدهما في الخارج، والآخر في الذهن،

ويقال للصورة الذهنيّة: إنّها ملحوظة بالذات، وللموجود في الخارج: إنّها ملحوظة بالعرض.

وهكذا في الكلّيّات، فإذا تصوّرنا كلّيّاً تجيء صورة منه في الذهن، فيكون الكلّي ملحوظاً بالعرض وهذه الصورة الذهنيّة ملحوظة بالذات، ولكنّ الأحكام بتمامها تكون للملحوظة بالعرض، فإن قلت: زيدٌ موجود في الخارج ـ مثلاً ـ وهو لا يكون سوى الملحوظ بالعرض.

وهكذا الحال في القضايا التي يكون محمولها كلمة «معدوم» أو «ممتنع»، مثلاً: تقول: «شريك الباري ممتنعٌ»، فهذه قضيّةٌ حمليّة، وهي تحتاج إلى التصوّر، وتصوّر شريك الباري عبارة عن إيجاده في الذهن. ومعلوم أنّ الملحوظ بالذات بعد إيجاده في الذهن لا يكون ممتنعاً، فيكشف أنّ المحمول فيها عبارة عن الملحوظ بالعرض الذي يحكي الذهن عنها، فيكون هو الممتنع.

وهكذا في القضايا التي تكون المحمول فيها هو المعدوم، وهكذا في باب الوضع؛ إذ الملحوظ بالذات وإن كان جزئيّاً بلحاظ وجوده في الذهن بعد التصوّر، ولكنّه ليس بموضوع له، بل الموضوع له عبارة عن الملحوظ بالعرض وهو نفس المعنى وذات المتصوّر. فهذا الإشكال في غير محلّه.

تنبيهٌ:

ذكر المحقّق العراقيّ(١) للقسم الأوّل من الأقسام الأربعة ـ أي الوضع العامّ والموضوع له العامّ ـ معنى آخر غير المعنى المشهور، وجعله المبنى لكثير من المباحث الأُصوليّة، ولكن قبل بيان هذا المعنى ذكر توضيحاً للمعنى المشهور، وهو: أنّه يتصوّر على وجهين:

(١) مقالات الأُصول ١: ٧٢ ـ ٧٥.

الأوّل: أنّ واضع طبيعي اللفظ لطبيعي المعنى يتصوّر ذات المعنى ونفس الماهيّة مجملاً عارية عن القيد والخصوصيّة حتّى عن التقيّد بالإطلاق، ويعبّر عنه «بلا بشرط المقسمي» يعني: ذات الماهيّة، ويوضع اللفظ بإزاء هذا المعنى.

الثاني: أن يتصوّر مع قيد وخصوصيّة وهي خصوصيّة الإطلاق والجريان في الأفراد، وهذا قسم آخر من عموم الوضع والموضوع له، فيكون كلاهما من القسم الأوّل من الأقسام الأربعة للوضع، والفرق بينهما واضحٌ، وتترتّب عليهما ثمرات:

منها: ما في القضيّة الحمليّة مثل: «زيدٌ إنسانٌ»؛ إذ الملاك في الحمل هو الاتّحاد والهوهويّة في الوجود الخارجي، وحينئذٍ إن كان معنى الإنسان ههنا من قبيل الأوّل -أي نفس الماهيّة بلا قيد- فيكون بين «زيد» و«إنسان» اتّحاد في الخارج، وأمّا إن كان معنى الإنسان من قبيل الثاني -أي الإنسان الساري في جميع الأفراد- فلا يكون بينهما اتّحاد وهوهويّة، فإنّ زيداً متحدٌ مع ماهيّة الإنسان لا مع الإنسان الجاري في جميع الأفراد، إلّا أن نرتكب مجازاً بأن نستعمل اللفظ الموضوع للكلّ -الإنسان المقيّد بالسريان- في الجزء، فلابدّ لنا من ارتكاب المجاز ههنا إن كانت القضيّة حمليّة.

ومنها: ما في تقييد المطلق، مثلاً: إذا قال المولى: «اعتق رقبة» ثمّ قال في ضمن دليل آخر: «لا تعتق رقبة كافرة» فإن كان معنى الرقبة من قبيل الأوّل فلا يكون هذا التقييد مستلزماً للمجازية في المطلق؛ إذ الدال والمدلول متعدّدٌ، وأمّا إن كان من قبيل الثاني فيكون القيد في الدليل الثاني قرينة على أنّ المراد من الرقبة في الدليل الأوّل هي الرقبة المؤمنة، ويستكشف منها مجازيّة هذا الاستعمال، فيكون تقييد الإطلاق على الثاني مستلزماً للمجازيّة.

ولكنّه﷿ لم يقل بأحد هذين المعنيين، بل هو قائل بالمعنى الثالث ههنا.

وذكر[1] قبل بيان المعنى مقدّمة فلسفيّة، وهي: أنّ أعاظم الفلاسفة يعتقدون بأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، ويقولون في توضيح اعتباريّة الماهيّة وانتزاعيّتها: إنّ الوجود أصيل في جميع مراتب وجوديّته، وأمّا العناوين الحاكية عنها فلا واقعيّة لها، فإنّ عنوان الجسميّة الحاكية عن المرحلة الأدنى للوجود ـ أي مرحلة الشاغل للحيّز ـ عنوان اعتباريّة وانتزاعيّة لا واقعيّة له في قبال واقعيّة وجود الحيّز، وهكذا عنوان النامي وعنوان الحيوان والإنسان، الحاكي كلّ منها عن مرحلة من المراحل الوجوديّة التي تقوى المرتبة العاليّة منها من سافلتها، فإنّ مرحلة الناطقيّة أقوى من مرحلة الحسّاسيّة والتحرّك بالإرادة، وهي أقوى من مرحلة النمو، وهذه العناوين اعتباريّة وانتزاعيّة وحاكية عن المراحل الوجوديّة، ولا دخل لها في الواقعيّة الوجوديّة.

وإذا كان الأمر كذلك فالارتباط الموجود بين هذه المرتبة القويّة وأفرادها كيف يتصوّر؟ أي الجهة المشتركة التي بها تمتاز أفراد كلّ نوع من أفراد النوع الآخر، ولا يمكن القول باشتراكها في ماهيّة الإنسان ـ مثلاً ـ إذ الماهيّة انتزاعيّة واعتباريّة، والأصيل هو الوجود المساوق واللازم للتشخّص والجزئيّة.

وأيضاً لا يمكن القول بما قال به الرجل الهمداني من كون نسبة الكلّي إلى أفراده نسبة الأب إلى أبنائه، أي يتغاير الكلّي مع أفراده من حيث الوجود. بل لابدّ من القول: بأنّ كلّ واحد من أفراد الطبيعة أبٌ وابنٌ، مثلاً: «زيدٌ» حصّة من الإنسان و«بكرٌ» حصّة أُخرى منه، هذه جهة الأُبوّة، والخصوصيّات الفرديّة منها تكون جهة البنوّة، فـ«زيد» مركّب من حصّة من الإنسان

(١) مقالات الأصول ١: ٧٤.

وخصوصيّاته الفرديّة، و«بكرٌ» مركّب من حصّة أُخرى منه وخصوصيّاته الفرديّة.

والحاصل: أنّ الإنسان وضع للوجود السعي المنطبق على كلّ الحصص، ولا تقل: فكيف لاحظ الواضع في مقام الوضع هذه الحصص المتعدّدة؟ فإنّا نقول: يكفي في مقام الوضع التصوّر الإجمالي، كما يكفي في القضيّة الحقيقيّة تصوّر موضوعها إجمالاً؛ إذ الموضوع فيها عبارة عن الأفراد المحقّقة الوجود والمقدّرة الوجود، فهذا معنى الوضع العامّ والموضوع له العامّ.

ولا يخفى ما في كلامه ﷺ: أوّلاً: أنّ كلامه في نسبة الكلّي إلى أفراده مخالف للواقع، ولما قال به المنطيقيّون، حيث يرون أنّ كلّي الطبيعي يوجد بوجود فرده، فإذا تحقّق فرد من أفراده في الخارج فهو تمام الطبيعي لا حصّة منه، فلو تحقّق ـ مثلاً ـ «زيدٌ» في الخارج يتحقّق الإنسان بتمامه وكماله، لا حصّة من حصصه، مع أنّ لازم مقالته تحقّق الإنسان بكماله بتحقّق مجموع الحصص والأفراد فقط.

هذا، مع أنّ قضيّة «زيدٌ إنسانٌ» قضيّة حمليّة صحيحة بلا شكّ، وحملها حمل شائع، وملاك الحمل ـ أي الاتّحاد في الوجود الخارجي ـ موجود فيها بلا تجوّز واستعارة، وهو متّفق عليه، ولكن لازم القول بالحصّة ارتكاب المجاز في هذه القضيّة أيضاً ـ أي «زيدٌ» حصّة من الإنسان ـ وإلّا لم يكن بينهما ارتباط أصلاً، فهذا القول خلاف الواقع والمنطق، مع أنّه لا مأوى للمفهوم الكلّي سوى الذهن والعقل.

وثانياً: أنّه ما معنى قولك: إنّ الإنسان عنوان حاك عن الواقعيّة الوجوديّة ـ أي الوجود السعي ـ منتشر في الأفراد؟ إن فرضنا كلّيّاً كان له مائة فرد، هل

الواقعيّة الخارجيّة أيضاً تكون مائة أم تكون مائة وواحدة؟ إن قلت بالأوّل فأين ما وضع له الإنسان والواقعيّة التي كانت جامعة لهذه الأفراد؟ وإن قلت بالثاني ـ كما هو الظاهر من كلامك ـ فهذا ما قال به الرجل الهمداني، وهو مردُودٌ عندك أيضاً، فهذا المعنى الذي ذكره المحقّق العراقيّ غير تام.

ولا يخفى أنّه لا واقعيّة لكلّي الطبيعي في قبال واقعيّة أفراده، بل كلّ فرد من الأفراد له واقعيّة إنسانيّة وخصوصيّات فرديّة يشترك في الأوّل مع سائر الأفراد، وفي الثاني يتغاير معها، وهذا المعنى لا ينافي أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة.

وأمّا الكلام في **الجهة الثالثة**: وهي مرحلة الإثبات والوقوع خارجاً ومصداقاً، وأنّ الأقسام الممكنة المذكورة هل يكون لها مصداق في الخارج أم لا؟ فنقول: لا إشكال في وقوع الوضع العامّ والموضوع له العامّ كوضع أسماء الأجناس، ومثّلوا للوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ بالأعلام الشخصيّة. ولكن يرد عليه إشكال غير قابل للذبّ، وهو مبتنى على مقدّمتين:

إحداهما: أنّ الموجود في الذهن مع وصف كونه في الذهن مباين للموجود الخارجي مع كونه في الخارج، ولا يمكن الجمع بينهما.

وثانيتهما: أنّ الوجود الذهني عبارة عن تصوّر الشيء والتفات النفس إليه، فيكون لنا عند تصوّر الشيء ملحوظان: أحدهما: ملحوظ بالذات، وهي الصورة الذهنيّة الحاصلة من تصوّر الشيء. والآخر: ملحوظ بالعرض، وهو الشيء المتصوّر.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ ما وضع له لفظ «زيد» ـ مثلاً ـ هو الملحوظ بالعرض أم الملحوظ بالذات؟ وعلى أيّ حال لا يخلو من إشكال، فإن كان

الموضوع له هو الملحوظ بالذات فلا يمكن إطلاق لفظ «زيد» على الموجود الخارجي؛ إذ الذهن والخارج متباينان، مع أنّ إطلاقه عليه مجازاً غير معقول.

وإن كان الموضوع له هو الملحوظ بالعرض يلزم أن يكون قولنا: «زيدٌ موجود في الخارج» قضيّة ضروريّة، فإنّه من قبيل الضروريّة بشرط المحمول، ومعناه: أنّ هذا الشيء الموجود في الخارج موجود فيه، ومن البديهي أنّ كلّ قضيّة حمليّة ممكنة إن أُخذ تقيّدها بالمحمول في الموضوع تنقلب إلى الضروريّة، مثل: «زيد القائم قائمٌ»، مع أنّه من المسلّم أنّ «زيد موجودُ» كـ«الإنسان موجود» قضيّة ممكنة، فأين الجزئيّة التي ادّعيت في موضوع له الأعلام الشخصيّة؟! فلابدّ من القول بكونها موضوعة للماهيّة الكلّيّة، ولكن مصداقها منحصر بفرد واحد، ولا دخل للوجود فيه لا خارجاً ولا ذهناً، نظير مفهوم واجب الوجود الكلّي الذي لا ينطبق إلّا على فرد واحد، والمفهوم الكلّي في الأعلام الشخصيّة عبارة عن العناوين الكلّيّة.

مثلاً: المولود المذكّر الذي ولد في زمان كذا ومكان كذا في طائفة كذا ولأب وأُمّ كذا نسمّيه بـ«زيد»، ولكنّ هذه العناوين الكلّيّة لا تنطبق خارجاً إلّا على فرد واحد، ولذا جرت سيرة الناس في الإخبار عن معدوميّة المسمّيات في زمان وموجوديّتها في زمان آخر، ويقال: لم يكن «زيدٌ» في ذلك الزمان بل وجد بعده، فيستكشف أنّ الموضوع له فيها هو العناوين الكلّيّة، فيدخل تحت عنوان «الوضع العامّ والموضوع له العامّ».

على أنّه لو كان الموجود الخارجي موضوع له للفظ «زيد» يرد عليه إشكال آخر، وهو أنّهم قالوا: بأنّ قضيّة «الإنسان معدومٌ» وقضيّة «زيدٌ معدومٌ» يكون كلاهما من القضايا الصادقة بلا فرق بينهما. أمّا القضيّة الأُولى

فإنّ ماهيّة الإنسان نسبتها مساوية إلى الوجود والعدم، ولكن للأُصوليّين بحث في زمان معدوميّة ماهيّة الإنسان ويقولون: بأنّ الوجود الطبيعي يكون بوجود فرد من أفراده، وعدمه يكون بعدم جميع أفراده.

ولا يخفى أنّ لنا ههنا كلاماً بأنّ الطبيعي موجود ومعدوم في آنٍ واحد، وأنّه معروض للوجود والعدم في زمان واحد، والمحال أن يكون فرد منه معروضاً لكليهما في آنٍ واحد. وسيأتي إن شاء الله في مباحث النواهي بتمامه.

وعلى هذا المبنى فكما أنّ ماهيّة الإنسان تكون موجودة فعلاً بلحاظ أفراده الموجودة، كذلك تكون فعلاً معدومة بلحاظ الأفراد التي توجد بعد ذلك، ويجوز أيضاً فرض أنّ ماهيّة الإنسان كانت معدومة قبل الخلقة ثمّ صارت موجودة، مع أنّه لا نشكّ في بطلان هذا التعبير في الأعلام الشخصيّة إذا كان الموضوع له فيها وجوداً خارجيّاً وملحوظاً بالعرض، فإنّ للوجود الخارجي دخلٌ في معنى «زيد» ومقيّدٌ به ولا يتصوّر المعدوميّة للهيكل المقيّد بالوجود الخارجي، ولذا لا يصحّ القول بأنّ «زيداً» كان معدوماً ثمّ صار موجوداً، وهذا دليل على أنّ الموضوع له فيها لا يكون الموجود الخارجي.

ويمكن أن يقال للتخلّص عن الإشكالات بأنّ الأعلام الشخصيّة داخلة تحت عنوان الوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ، ولكنّ المعنى الخاصّ لايكون مقيّداً بالوجود الخارجي والذهني، بل يكون له معنى ثالث، وهو كون الموضوع له معنىً كلّيّاً ذا فرد واحد، وهذا أيضاً يقال له: الخاصّ.

وأمّا الكلام في المقام الثاني ـ أي تصوّر اللّفظ ـ فلا يخفى أنّ ههنا تقسيمٌ آخر بلحاظ كيفيّة تصوّر اللّفظ حين الوضع؛ إذ الواضع إمّا يلاحظ اللفظ بمادّته وهيئته، كما في أسماء الأجناس وأعلام الأشخاص، وإمّا لا يلاحظ المادّة

والهيئة كما في الجمل الاسميّة، بناء على أن يكون للمركّبات وضعاً على حدة، مثل: «زيدٌ قائمٌ» و«عمرو قاعدٌ»؛ إذ لا نشكّ في أنّها غير محدودة من ناحية المادّة، وهيئاتها وإن كانت محدودة ولكن لم تقيّد بخصوصيّة خاصّة.

وإمّا يلاحظ المادّة فقط، كما في موادّ المشتقّات مثل: مادّة «ض، ر، ب» للضرب مع انحصار الحروف الأصليّة فيها، وهي تدلّ على معناه في ضمن هيئات مختلفة وإن كان عروض الهيئات عليها موجباً لزيادة المعنى حتّى هيئة المصدر.

وإمّا تلاحظ الهيئة فقط كما في هيئة الفاعل؛ إذ لا دخل للمادّة فيها حتّى مادّة «ف، ع، ل».

إذا تمهّد هذا فنقول: لا شكّ في أنّ الوضع في الأوّل شخصيٌّ، وفي الثاني نوعيٌّ، وأمّا في القسمين الأخيرين فاختلف العلماء على أقوال: الأوّل: ما يستفاد من كلام صاحب الكفاية﵀ وهو: أنّ الوضع في كليهما شخصيٌّ، والثاني: قاله المحقّق العراقي﵀ وهو: أنّ الوضع في كليهما نوعيّ.

ولكنّ الحقّ التفصيل الذي يستفاد من المحاضرات[1]، وهو: أنّ الواضع إن لاحظ المادّة وحدها فالوضع شخصيّ، وإن لاحظ الهيئة وحدها فالوضع نوعيّ. وقال في مقام الاستدلال للأوّل: بأنّ الواضع لم يلحظ فيها في مقام الوضع إلّا شخص اللفظ بوحدته الطبيعيّة وشخصيّته الممتازة، فالموضوع هو ذلك اللّفظ الملحوظ كذلك، سواء كان الموضوع له معنى عامّاً أو خاصّاً، وعدم لحاظ الهيئة لا يوجب نوعيّة الوضع فيها، كعدم لحاظ آخر الكلمة في الأعلام الشخصيّة.

---

(١) محاضرات في أصول الفقه ١: ١١١ـ١١٣.

وللثاني بأنّه لمّا كانت الهيئة مندمجة في المادّة غاية الاندماج فلا يعقل لحاظها بنفسها مع قطع النظر عن المادّة؛ إذ لا وجود لها بدونها في الوجود الذهني فضلاً عن الوجود العيني، فتجريدها عن المواد لا يمكن حتّى في مقام اللّحاظ، فلا محالة يجب الوضع لأشخاصها بجامع عنواني كقولك: «كلّ ما كان على هيئة الفاعل» لا بشخصيّتها الذاتيّة، هذا هو معنى نوعيّة الوضع، وأمّا معنى شخصيّة الوضع فهو: لحاظ الواضع شخص اللفظ بوحدته الطبيعيّة وشخصيّته الذاتيّة كما مرّ. هذا تمام الكلام في أقسام الوضع إلى هنا.

وأمّا البحث عن وقوع الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ فقد ذهب جماعة إلى أنّ وضع الحروف من هذا القبيل.

المعنى الحرفي

لا يخفى عليك أنّ البحث في باب الحروف والمعاني الحرفيّة من المباحث المُهمّة، مع أنّه يوجب التوسعة وتهيّؤ الذهن للمباحث الآتية، وتترتّب عليه فوائد كثيرة، منها: في مسألة الواجب المشروط بأنّ الشرط فيها هل يرجع إلى المادّة أو إلى الهيئة التي هي من المعاني الحرفيّة؟ وعلى فرض رجوعه إلى الهيئة -كما قال به المشهور- هل يكون للمعنى الحرفي معنى عامّ حتّى يكون قابلاً للتقييد أو يكون له معنى خاصّ وجزئي غير قابل للتقييد؟ وهذا هو معركة الآراء بين العلماء.

وهكذا في باب المفاهيم تترتّب عليه ثمرات، منها: في مسألة أداة الشرط بأنّه هل لها إطلاق أم لا؟ فلا يخلو البحث فيها عن فائدة كما توهّم، وفيه أقوال:

الأوّل: للمحقّق الخـراساني[1] تبعاً للمحقّق الرضي‌ﷺ ـ وهو قول آخر في مقابل المشهور ـ وهو: إنّ المعنى الحرفي والاسمي متّحدان بـالذات في جمـيع المراحل الثلاثة ـ أي الوضع والموضوع له والمستعمل فيه ـ وإن كـان بـينهما اختلاف من حيث لحاظ أحدهما استقلاليّاً والآخر آليّاً، إلّا أنّ اللحاظ بأيّ نحو كان خارج عن حريم المعنى، بل هو من شؤون الاستعمال وتوابعه.

وما يستفاد من كلامهﷺ في جواب المـشهور أنّه مرّ مراراً أنّ خـصوصيّة الموضوع له مساوق مع وجوده وجزئيّته، فلا محالة يكـون المـوضوع له في الحروف جزئيّاً. ثمّ يُسأل بأنّه هل المراد من الجـزئي الجـزئي الخـارجـي أو الذهني؟ ولا ثالث له، ولا شكّ في أنّهما متباينان لا يجتمعان ولا يرتفعان، ولا يمكن أن يكون الوجود بدونهما ولا معهما.

إن قلت: إنّ الموضوع له في الحروف جزئيٌّ خارجيٌّ بأنّ الواضع في مقام وضع كلمة «من» لاحظ المفهوم الكلّي للابـتداء، ولكـن وضـعه لمـصاديقه الخارجيّة.

قلنا: إنّا نرى كثيراً مّا أنّ كلمة «من» تستعمل في مقام الأمر، ولا شكّ في أنّه لا يمكن أن يكون المأمور به أمراً خارجـيّاً؛ إذ الخـارج ظـرف سـقوط التكليف لا ظرف ثبوته، فلابدّ أن يكون المأمور به في مقام تعلّق الأمر أمراً كلّيّاً، وإلّا لا معنى لقول المولى: «سر من البصرة إلى الكوفة» في مقام إنشاء التكليف، ولا يمكن القول ببطلان هذا التعبير أو استعماله مجازاً، بل لا فـرق وجداناً بينه وبين قولنا: «سرتُ من البصرة إلى الكوفة» بل ولا شكّ في صحّة استعمال جملة «إنّي أسيرُ من قم» في الاستقبال، وهذا الإخبار عن الاستقبال

(١) كفاية الأصول ١: ١٣.

إخبار صحيح حتّى مع عدم علم المتكلّم من زمان السير وانتهائه، وهذا دليل على أنّه لا دخل للجزئيّة الخارجيّة في المعاني الحرفيّة؛ إذ الموضوع له فيها كالوضع يكون كلّيّاً.

إن قلت: إنّ المراد من الجزئيّة هي الجزئيّة الذهنيّة، بأنّ كلمة «من» وضعت للابتداء الذي لُوحظ وصفاً وآلة للغير، ولعلّ هذا المعنى يستفاد من كلام النحويّين في مقام تعريف الحرف، من أنّه كلمة تدلّ على معنى في غيره.

قلنا: وفي هذا المعنى إشكالات متعدّدة:

منها: أنّ المولى إن قال: «سر من البصرة إلى الكوفة» فلا شكّ في أنّه قابلٌ للامتثال أوّلاً، والامتثال يكون بالسير الخارجي ثانياً، فعلى هذا يكون الامتثال مبايناً للمأمور به؛ إذ المأمور به مقيّدٌ بالأمر الذهني، والامتثال بالسير يتحقّق بالأمر الخارجي، وبينهما بون بعيد.

ومنها: أنّ اللحاظ لو كان موجباً للجزئيّة فلِمَ لا يكون موجباً لها في الأسماء، فإنّ معنى الابتداء عبارة عن الابتداء الذي لوحظ مستقلّاً، ولازم ذلك أن يكون المعنى في الأسماء أيضاً جزئيّاً.

ومنها: أنّ تحقّق الاستعمال يحتاج إلى لحاظين ـ يعني لحاظ اللّفظ والمعنى ـ فإنّه عمل إرادي، وكلّ عمل إرادي مسبوقٌ باللحاظ، ولكن بلحاظ كونه وصفاً إضافيّاً يحتاج إلى تصوّر اللفظ، إلّا أنّ هذا التصوّر لكثرة اُنس الذهن بالألفاظ والمعاني كان سريع التحقّق وبلا التفات إليه.

إذا عرفت هذه المقدّمة فنقول: إنّ في جملة «سرت من البصرة إلى الكوفة» تتحقّق معاني اسميّة وحرفيّة، ولا نشكّ في أنّ المعاني الاسميّة ـ كالبصرة، والكوفة، والسير ـ تحتاج إلى لحاظين، ولكن في كلمة «من» و«إلى» مع أنّهما

لا يحتاجان في الواقع إلى الأزيد من لحاظين، ولكن إن قلنا: بمدخليّة خصوصيّة ذهنيّة في معناهما فلابدّ من لحاظ ثالث فيهما، فإنّ معنى «من» عبارة عن الابتداء الذي لوحظ آلةً للغير.

والحاصل: أنّ استعمال كلمة «من» يحتاج إلى لحاظ اللفظ أوّلاً، وإلى لحاظ الابتداء آلةً للغير ثانياً، وإلى لحاظ بمجموع القيد والمقيّد بعنوان المعنى ثالثاً، ويعبّر عن الثاني باللحاظ الآلي، وعن الثالث باللّحاظ الاستعمالي، مع أنّ الوجدان يأباه.

إن توهّم أنّ اللحاظ الثاني كافٍ ولا نحتاج إلى اللحاظ الثالث، قلنا: إنّ لازم ذلك تقدّم الشيء على نفسه، فإنّ اللحاظ في المعاني الحرفيّة أُخذ قيداً للمعنى، وهو مقدّمٌ على الاستعمال من حيث الرتبة، واللحاظ الاستعمالي متأخّرٌ عن المعنى.

والحاصل: أنّ المعاني الحرفيّة لم تكن جزئيّة، بلا فرق بين الجزئيّة الخارجيّة والذهنيّة، بل هي متّحدة مع المعاني الاسميّة في جميع المراحل الثلاثة.

إن قلت: فعلى هذا لم يبق فرق بين الاسم والحرف في المعنى، ويلزم أن يكون مثل كلمة «من» و «الابتداء» مترادفين، وصحّة استعمال كلّ منهما موضع الآخر، وهكذا سائر الحروف مع الأسماء الموضوعة لمعانيها.

قلنا: إنّ هذا باطل كما هو واضح.

وما قاله صاحب الكفايةﷺ فيه احتمالات، والمهّم منها احتمالان:

الأوّل: أنّ الواضع حين وضع كلمة «الابتداء» لاحظ مفهوماً كلّيّاً بما أنّه مفهوم كلّي الابتداء، ثمّ وضع لفظ «الابتداء» ولفظ «من» لهذا المفهوم واستعملهما فيه، والفرق بينهما في شرط الوضع كالشرط في باب المعاملات؛

إذ الواضع في مقام الوضع اشترط أنّ صحّة استعمال كلمة «من» في هذا المفهوم الكلّي مشروطٌ بلحاظه آلة للغير، وصحّة استعمال كلمة «الابتداء» فيه مشروطٌ بلحاظه مستقلاً.

ولكن هذا الاحتمال مخدوشٌ من جهات: **الأُولى**: أنّه لا دليل لنا لوجود هذا الشرط مع خلوّ كُتب اللغة عنه.

الثانية: أنّه على فرض وجوده لا دليل يدلّ على وجوب اتّباعه، فإنّ كون الله تعالى واضعاً غير معلوم، وأمّا لزوم اتّباع الشرط في المعاملة فتكون لتعهّد المتعاملين أوّلاً، ولقوله ﷺ: «المؤمنون عند شروطهم»[1] ثانياً.

وأمّا في باب الوضع مع فقدان المستعمل حين الوضع فلا دليل على لزوم اتّباعه.

الثالثة: على فرض وجود هذا الشرط حين الوضع ولزوم اتّباعه فهذا التزام في التزام، ومطلوب في ضمن مطلوب آخر، وتخلّف الالتزام الثاني لا يوجب بطلان الالتزام الأوّل، كما أنّ تخلّف الشرط في المعاملة لا يوجب بطلان المعاملة، بل يوجب الخيار كما هو واضح، مع أنّ استعمال كلمة «من» بدل كلمة «الابتداء» وبالعكس باطل بلا إشكال.

الثاني: أنّ الواضع لاحظ المفاهيم في مقام الوضع ورأى بينها اختلافاً من حيث الأصالة والتبعيّة، فإنّ مفهوم الإنسان ـ مثلاً ـ كان من المفاهيم الأصيلة غير الآليّة، فوضع لفظ الإنسان له بعنوان الوضع العامّ والموضوع له العامّ، بخلاف مفهوم الابتداء فإنّ الواضع رأى أنّ فيه يتحقّق نوعان من اللحاظ، وكلاهما مورد الاحتياج حين الاستعمال من حيث الاستقلاليّة والآليّة، فوضع

---

(١) بحار الأنوار ٧٥: ٩٦، الحديث ١٨.

لفظ «الابتداء» لهذا المفهوم، ولكنّه في صورة لحاظ المستعمل المفهوم استقلالاً ووضع لفظ «من» لهذا المفهوم، ولكنّه في صورة لحاظ المستعمل المفهوم آلةً ووصفاً للغير.

وبعبارة أُخرى: انحصر الواضع وحدّد مورد استعمالها في هذا المفهوم، وهذا المعنى مناسب لكلامه ﷺ وهو: «الاختلاف بين الاسم والحرف في الوضع يكون موجباً لعدم جواز استعمال أحدهما في موضع الآخر وإن اتّفقا فيما له الوضع».

ولكن يرد عليه ما مرّ إجماله آنفاً، وهو: أنّ استعمال كلمة «أسد» في الرجل الشجاع استعمال مجازي بعلاقة المشابهة، ولا نشكّ في صحّته، مع كونه مبايناً لما وضع له الأسد، أي الحيوان المفترس.

وأمّا استعمال كلمة «من» في محلّ كلمة «الابتداء» وبالعكس مع أنّهما متّحدان في المراحل الثلاثة ـ أي الوضع والموضوع له والمستعمل فيه ـ فكيف يوجب البطلان؟! ولو أوجب الاختلاف في محدودة الوضع لبطلان الاستعمال، فالاختلاف في الموضوع له بطريق أولى يوجبه، مع أنّه لم يقل به أحد.

والحاصل: أنّ من توجيهه ﷺ لا يعلم دليل بطلان استعمال أحدهما محلّ الآخر.

واستشكل عليه أيضاً بأنّ المستفاد من كلامه ﷺ أنّ المعاني الاسميّة مقصودة بالأصالة وبالذات، والمعاني الحرفيّة مقصودة بالتبع، مع أنّا نرى أنّ كلّاً منهما منقوض في موارد كثيرة، كما في الآية الشريفة: ﴿وَكُلُواْ وَٱشْرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ﴾[1]، أي حتّى تعلم، والتبيّن ههنا طريق وآلة للعلم بالفجر ولا يكون مقصوداً بالأصالة، والأصالة والاستقلال

(١) البقرة: ١٨٧.

تكون لذي الطريق، مع كون التبيّن من المعاني الاسميّة. ولا يخفى أنّ المراد من المعاني الاسمّية ههنا ما يقابل المعاني الحرفيّة، فتشمل الفعل أيضاً.

ولكن هذا الإشكال مدفوع بأنّ الموضوعيّة والأصالة ههنا تكون للتبيّن، فتبيّن الفجر ملاك الحكم بالامساك عن الأكل والشرب، لا أنّه طريق لتحقّق الملاك وهو الفجر، وذو الطريق بيان له، وعبارة أُخرى عنه؛ إذ لا معنى للفجر بدون التبيّن كما قال به أُستاذنا السيّد الإمام ـ دام ظلّه ـ هذا **أوّلاً**.

وثانياً: أنّه على فرض كون التبيّن طريقاً للفجر لا يلزم أن يكون معناه أيضاً طريقيّاً، بل لوحظ معناه استقلاليّاً، كما في جملة: «إذا قطعت بحياة ولدك فتصدّق»، فإنّ كلمة «قطعت» من حيث المعنى لوحظت مستقلّة وإن كانت من حيث المتعلّق طريقاً إلى وجوب التصدّق، وهكذا فوقوع القطع الطريقي موضوعاً للحكم دليلٌ على أنّه لوحظ مستقلاً حين الاستعمال، فالتبيّن وإن كان دخله في الحكم طريقيّاً إلّا أنّه في مقام الاستعمال لوحظ مستقلاًّ.

وأشكل أيضاً بأنّ المعاني الحرفيّة أيضاً تكون مقصودة بالإفادة في كثير من الموارد، كما في جملة: «زيدٌ قائمٌ»؛ إذ المقصود من هذه الجملة الإخبار عن النسبة الموجودة بين الموضوع والمحمول، مع أنّها من المعاني الحرفيّة، وكما إذا كان ذات الموضوع والمحمول معلومين عند شخص ولكنّه جاهل بخصوصيّتهما فيسأل عنها.

مثلاً: إذا كان مجيء زيد معلوماً، ولكن كانت كيفيّة مجيئه مجهولة عنده من حيث المعيّة والوحدة، فيسئل عنها، ثمّ يقال له: أنّه جاء مع عمرو، فالمنظور والملحوظ بالاستقلال في الإفادة والاستفادة إنّما هو هذه الخصوصيّة التي هي من المعاني الحرفيّة، بل الغالب في موارد الإفادة والاستفادة عند العرف النظر

الاستقلالي بإفادة الخصوصيّات والكيفيّات المتعلّقة بالمفاهيم الاسميّة، كما هو واضح، وهذا البيان لبعض الأعلام على ما في كتاب المحاضرات[1].

وهذا أيضاً مدفوع بأنّه خلطٌ بين عنوان المقصود بالذات وعنوان الملحوظ بالاستقلال، وبينهما بونٌ بعيد، والممتنع في المعاني الحرفيّة هو الثاني بخلاف الأوّل؛ إذ لا يمكن لحاظ أحد الخصوصيّات ـ كالمعيّة أو النسبة القائمة بين الموضوع والمحمول ـ استقلالاً، مع أنّها يمكن أن تكون مقصودة بالذات.

القول الثاني: ما عن نجم الأئمّة[2] الشيخ الرضي﴾: من أنّ الحروف لا معنى لها أصلاً، إنّما وضعت لتكون علامة على كيفيّة إرادة مدخولاتها، كما يكون الرفع علامة لفاعليّة زيد ـ مثلاً ـ في قولنا: «قام زيدٌ»، كذلك يكون «في» علامة لظرفيّة مدخوله في مثل قولنا: «زيدٌ في الدار»، من دون أن يكون له معنى مخصوص بعنوان الموضوع له.

ولكن هذا القول مخدوشٌ بل ممنوعٌ، فإنّا نرى: أوّلاً: أنّ اللّغويّين يذكرون للحروف معاني في لغات أُخرى كالأسماء، وهذا دليل على أنّ لها موضوعيّة في جميع اللّغات مثل اللّغة العربيّة.

وثانياً: أنّ الأماريّة والعلاميّة في الحركات الإعرابيّة لا تكون ذاتيّة، بل هي بجعل الواضع والجاعل، وذلك في الحقيقة وضعٌ، وإن عبّر عنه بالعلاميّة.

وثالثاً: أنّ الخصوصيّات التي دلّت عليها الحروف والأدوات هي بعينها المعاني التي وضعت الحروف بإزائها؛ إذ «البصرة» وضعت لذات معناها، وهي البلد الموجود خارجاً، والخصوصيّة الابتدائيّة خارجة عنها، فإن لم يكن

---

(١) محاضرات في أصول الفقه ١: ٥٨.

(٢) شرح الكافية ١: ١٠ و ٢: ٣١٩.

حينئذٍ لكلمة «من» معنى الابتدائيّة يلزم التجوّز في الاستعمال، وهو كما ترى، فانحصر أن يكون الدال عليها هي الحروف، ومعلوم أنّ دلالتها عليها ليست إلّا من جهة وضعها بإزائها، فبطلان هذا القول من الواضحات الأوّليّة.

القول الثالث: ما اختاره المحقّق النائيني[1] وهو: أنّ المعاني الحرفيّة والمفاهيم الاسميّة متباينان بالذات والحقيقة؛ إذ المفاهيم الاسميّة مفاهيم إخطاريّة لها تقرّر وثبوت في عالم المفهوميّة، ولها استقلال ذاتاً في ذلك العالم، وأمّا المعاني الحرفيّة فهي معان إيجاديّة حين الاستعمال، ولا تقرّر لها في عالم المفهوميّة ولا الاستقلال.

بيان ذلك: أنّه كما أنّ الموجودات في عالم العين على نوعين ـ أحدهما: ما يكون له وجود مستقلّ بحدّ ذاته كالجواهر بأنواعها، فإنّ وجودها لا يحتاج إلى موضوع محقّق في الخارج. وثانيهما: ما يكون له وجود غير مستقلّ ومتقوّم بالموضوع كالمقولات التسع العرضيّة؛ إذ لا يعقل تحقّق عرض بدون موضوع يتقوّم به ـ فكذلك الموجودات في عالم الذهن على نوعين:

أحدهما: ما يكون له استقلال بالوجود في عالم المفهوميّة والذهن كمفاهيم الأسماء بجواهرها وأعراضها، فإنّ مثل مفهوم الإنسان والسواد والبياض يحضر في الذهن بلا حاجة إلى معونة خارجيّة.

وثانيهما: ما لا استقلال له، بل هو متقوّم بالغير في ذلك العالم كمعاني الحروف؛ إذ لا استقلال لها في أيّ وعاء من الأوعية التي فرض وجودها فيها لنقصانها في حدّ ذاتها، ولذا إن أطلقت كلمة «من» وأمثال ذلك وحدها من دون ذكر متعلّقاتها لا يحضر منها شيء في الذهن.

---

(١) فوائد الأصول ١: ٣٧.

وأشارﷺ إلى نكتة في آخر كلامه والأجود ذكرها ههنا لتوضيح مراده، ومحصّل كلامه فيها: ولقد أجاد أهل العربيّة عندما عبّروا في مقام التفسير عن المفاهيم الحرفيّة بأنّ كلمة «في» للظرفيّة، ولم يقولوا أنّ «في» هي الظرفيّة، كما هو ديدنهم في مقام التعبير عن المفاهيم الاسميّة، وهذا دليل على أنّه لا يكون للحروف معنى مع قطع النظر عن متعلّقاتها. فظهر أنّ المعاني الاسميّة تخطر في الذهن عند التكلّم بها، سواء كانت مفردة أم في ضمن تركيب كلامي، ولكن لمّا لم يكن بينها رابطة ذاتيّة توجب ربط بعضها ببعض دعت الحاجة في مقام الإفادة والاستفادة إلى روابط تربط بعضها مع البعض الآخر، وليست تلك الروابط إلّا الحروف وتوابعها، فإنّها موضوعة لإيجاد المعنى الربطي بين المفاهيم الاسميّة في التراكيب الكلاميّة، فلولا وضع الحروف لم توجد رابطة بين أجزاء الكلام أبداً، بداهة أنّه لا رابطة بين مفهوم «زيد» ومفهوم «الدار» في أنفسهما؛ لأنّهما مفهومان متباينان بالذات، ولابدّ من رابط يربط أحدهما بالآخر، وليس إلّا كلمة «في»، كما أنّ كلمة «من» رابط بين المبتدأ به والمبتدأ منه، وهكذا. فتبيّن أنّ المعاني الحرفيّة معان إيجاديّة، وليس لها واقع في وعاء الذهن والخارج وعالم الاعتبار ما عدا عالم الاستعمال.

ونظيرها صيغ العقود والإيقاعات بناء على ما ذهب إليه المشهور من أنّها آلات وأسباب لإيجاد مسبّباتها كالملكيّة والزوجيّة والرقّيّة ونحوها، ولكنّ الفرق بينها وبين المقام من ناحية أُخرى، وهي: أنّ المعاني الإنشائيّة كالزوجيّة ـ مثلاً ـ مستقلّة في عالم المفهوم دون المعاني الحرفيّة هذا أوّلاً.

وثانياً: أنّ المعاني الإنشائيّة موجودة في عالم الاعتبار دون المعاني الحرفيّة، فإنّ وعاءها عالم الاستعمال فقط، بل كان حال المعاني الحرفيّة في قبال المعاني

الاسميّة حال الألفاظ في قبال المعاني حين الاستعمال، في أنّ اللّحاظ في كليهما آليٌّ غير استقلالي.

وإلى ما ذكرناه ـ أي إيجاديّة المعنى الحرفي ـ أشارت الرواية المنسوبة إلى أمير المؤمنين‌عليه السلام[1] وهي: «أنّ الحرف ما أوجد معنى في غيره». ثمّ قال‌قدس سره: «إنّ هذا التعريف أجود تعريفات الباب من حيث اشتماله على أركان المعاني الحرفيّة كلّها».

ويتلخّص ما أفاده‌قدس سره في أمور:

الأوّل: أنّ المعنى الحرفي والاسمي متباينان بالذات والحقيقة.

الثاني: أنّ المفاهيم الاسميّة مفاهيم استقلاليّة بحدّ ذاتها وأنفسها، والمفاهيم الحرفيّة متقوّمة بغيرها ذاتاً.

الثالث: أنّ معاني الأسماء جميعاً معان إخطاريّة، ومعاني الحروف معان إيجاديّة.

الرابع: أنّ حال المعاني الحرفيّة حال الألفاظ في مرحلة الاستعمال.

الخامس: أنّ جميع ما يكون النظر إليه آليّاً يشبه المعاني الحرفيّة، كالعناوين الكلّيّة المأخوذة معرّفات وآليّات لموضوعات الأحكام أو متعلّقاتها.

ولكنّه مخدوشٌ من جهات متعدّدة ويرد عليه إشكالات مهمّة، ونحن نكتفي هنا بأحدها، وهو الأهمّ، وبه ينهدم أساس كلامه إن شاء الله.

فنقول: أمّا ما أفاده‌قدس سره من «أنّ المعاني الحرفيّة معان إيجاديّة، وليس لها واقع في أي وعاء إلّا عالم الاستعمال» ثمّ تنظيره لها بصيغ العقود والإيقاعات... ، ففي غاية الفساد.

---

(١) بحار الأنوار ٤٠: ١٦٢.

توضيحه: أنّا نبحث ابتداء في مرحلة ما قبل الاستعمال، وثانياً: في مرحلة ما بعد الاستعمال.

وأمّا **الأوّل**: فإنّه إذا كان «زيد» قبل الإخبار والاستعمال موجوداً في المدرسة، وكانت المدرسة بعنوان ظرف مكاني له، فلا نشكّ في تحقّق واقعيّة ثالثة سوى واقعيّة «زيد» والمدرسة، وهي عبارة عن واقعيّة كونه في المدرسة. ويؤيّدها شكّ السامع أحياناً بعد إخبار مخبر بأنّ «زيداً» في المدرسة، فإنّ واقعيّة «زيد» والمدرسة ليست قابلة للشكّ والإنكار، واتّصاف هذا الخبر بالصدق والكذب حاكية عن واقعيّة ثالثة مشكوكة عند السامع.

ويؤيّدها أيضاً أنّه لو ألقى هذه الجملة بصورة اسميّة نقول: المدرسة ظرف «زيد»، ومعلوم أنّ الظرف اسمٌ له واقعيّة من حيث المعنى، واستعمال الحرف لا يوجب انعدام الواقعيّة الموجودة، فلا نشكّ في أنّه يحكي عن واقعيّة ثالثة في المثال.

فتبيّن أنّ للمعاني الحرفيّة حقيقة وواقعيّة، ولكنّ الواقعيّة قد تكون واقعيّة جوهريّة لا تحتاج في وجودها الذهني والخارجي إلى موضوع، وقد تكون واقعيّة عرضيّة تحتاج في وجودها الخارجي إلى موضوع، وقد تكون واقعيّة غير مستقلّة محتاجة إلى الواقعيّتين، كواقعيّة كون «زيد» في المدرسة وواقعيّة العلم، فإنّ احتياجه في وجوده إلى العالم والمعلوم لا يوجب سلب الواقعيّة عن العلم، بل هذا التشبيه يقتضي التزامه بعكس مطلوبه؛ لأنّ كلمة «بعت» قد تستعمل في مقام الإخبار ويحكى عن الأمر المحقّق في السابق، والحرف أيضاً قد يستعمل في مقام الإخبار، مثل: «سرت من البصرة إلى الكوفة»، ولابدّ من الالتزام ههنا بأنّ المعاني الحرفيّة تحكي عن واقعيّة محقّقة في السابق، فالمعاني

الحرفيّة معان إخطاريّة لها واقعيّة غير مستقلّة.

وأمّا الثاني: فلأنّ استعمال لفظ «الإيجاد» في باب العقود والإيقاعات لا يخلو عن مسامحة؛ إذ العقد لا يكون علّة موجدة للزوجيّة، بل الشارع والعقلاء بعد إتمام العقد يعتبرون الزوجيّة للزوجين.

ولو سلّمنا ههنا أنّ العقد يوجد واقعيّة اعتباريّة بينهما، ولكن لا نعلم كيفيّة إيجاد الارتباط بواسطة الحروف بين المعاني الاسميّة، فهل الاستعمال يوجب انتقال «زيد» إلى المدرسة ولو كان في داره نائماً؟ فهو غير معقول، مع أنّك تقول: لا يكون بينهما ارتباط قبل الاستعمال وإن كان «زيد» موجوداً في المدرسة، وليست واقعيّة أُخرى سوى واقعيّة «زيد» والمدرسة.

فلابدّ من توجيه كلامه‌ بأنّ الأسماء لها معان متحقّقة، سواء استعملت مفردة أو في ضمن كلام تركيبي، والحروف لا معنى لها إلّا في ضمن جملات تركيبيّة، وهي توجب الارتباط بين الأسماء في مقام اللفظ فقط، ولازم ذلك أنّ الحروف لا معنى لها أصلاً، فلا دليل لتشبيهها بباب العقود والإيقاعات، مع أنّه أيضاً قول مردودٌ كما مرّ بيانه.

القول الرابع: ما اختاره بعض مشايخنا المحقّقين على ما في كتاب المحاضرات[1] في مقام جواب المحقّق الخراساني‌ وهو: أنّ المعاني الحرفيّة تباين الاسميّة ذاتاً بدون الاشتراك في طبيعي معنى واحد، فإنّ الفرق بين الاسم والحرف لو كان بمجرّد اللحاظ الآلي والاستقلالي وكانا متّحدين في المعنى لكانا قابلين لأن يوجدا في الخارج على نحوين، كما يوجدا في الذهن كذلك، مع أنّ المعاني الحرفيّة كأنحاء النسب والروابط لا توجد في الخارج إلّا

---

(١) محاضرات في أُصول الفقه ١: ٦٧.

على نحو واحد، وهو الوجود لا في نفسه.

ثمّ قال توضيحاً لذلك: إنّ الفلاسفة قد قسّموا الوجود على أقسام أربعة: القسم الأوّل: وجود الواجب تعالى شأنه، فإنّ وجوده في نفسه ولنفسه وبنفسه، يعني أنّه موجود قائمٌ بذاته وليس بمعلول لغيره. القسم الثاني: وجود الجوهر، وهو وجود في نفسه ولنفسه، ولكنّه بغيره، يعني: أنّه قائمٌ بذاته ومعلول لغيره. القسم الثالث: وجود العرض، وهو وجود في نفسه ولغيره، يعني: أنّه غير قائمٌ بذاته بل متقوّم بموضوع محقّق في الخارج، فإنّ وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه، ويسمّى ذلك الوجود بالوجود الرابطي في الاصطلاح. القسم الرابع: وجود الرابط في مقابل وجود الرابطي، وهو وجود لا في نفسه؛ لأنّ حقيقة الربط والنسبة لا توجد في الخارج إلّا بتبع وجود المنتسبين من دون نفسيّة واستقلال لها أصلاً، فهي بذاتها متقوّمة بالطرفين لا في وجودها.

وقد استدلّوا لوجود الرابط بأنّ كثيراً مّا كنّا نتيقّن بوجود الجوهر والعرض، ولكن نشكّ في ثبوت العرض. ومن الواضح جدّاً أنّه لا يعقل أن يكون المتيقّن بعينه هو المشكوك فيه، بداهة استحالة تعلّق صفة اليقين والشكّ بشيء في آن واحد؛ لتضادّهما غاية المضادّة، وبذلك نستدلّ على أنّ للربط والنسبة وجوداً في مقابل وجود الجوهر والعرض، وهو المشكوك فيه. هذا أوّلاً.

وثانياً: أنّ وجود الرابط وجود لا في نفسه؛ إذ النسبة والربط لو وجدت في الخارج بوجود نفسي يلزم ألّا يكون مفاد قضيّة حمليّة ثبوت شيء لشيء، بل ثبوت أشياء ثلاثة، فنحتاج حينئذٍ إلى الرابطة بينها، فإذا كانت هي أيضاً

موجودة في نفسها فنحتاج إلى رابطة أُخرى، وهكذا إلى ما لا يتناهي ويتسلسل، فالحروف موضوعة للنسب والروابط الموجودات المتقوّمة بالغير بحقيقة ذاتها، ولها سنخ وجود لا ماهيّة لها، ولذا لا تدخل تحت شيء من المقولات، بل كان وجودها أضعف جميع مراتب الوجود.

ثمّ إنّ الحروف والأدوات لم توضع لمفهوم النسبة والربط، فإنّه من المفاهيم الاسميّة الاستقلاليّة في عالم مفهوميّته، وإنّما الموضوع لها هو واقع النسبة والربط، أي ما هو بالحمل الشائع نسبة وربط، والتي نسبة ذلك المفهوم إليها نسبة العنوان والمعنون، لا نسبة الطبيعي وفرده؛ إذ الطبيعي متّحدٌ مع الفرد ذهناً وخارجاً، دون العنوان فإنّه لا يتعدّى عن مرحلة الذهن إلى الخارج، ومغايرٌ للمعنون ذاتاً ووجوداً، كما هو الحال في قولهم: «شريك الباري ممتنعٌ»، و«المعدوم المطلق لا يخبر عنه»؛ إذ المحكوم به بهذه الأحكام معنونات هذه الأمور لا مفاهيمها، فإنّها لا تتعدّى عن مرحلة الذهن إلى الخارج، كيف وأنّها موجودة لا معدومة ولا ممتنعة؟! هذا تمام كلامه‌ﷺ.

أقول: هذا البيان صحيح لا إشكال فيه، لكن لا في جميع الحروف كما سيأتي تفصيله إن شاء الله، وأشكل عليه بعض الأعلام على ما في كتاب المحاضرات[1] بإشكالات:

الأوّل: أنّ الصحيح أنّه لا وجود للنسبة في الخارج في قبال الجوهر أو العرض وإن أصرّ على وجودها جماعة من الفلاسفة، وأمّا الدليل المذكور في كلامه‌ﷺ فغير تامّ؛ لأنّ صفتي اليقين والشكّ وإن كانتا صفتين متضادّين فلا يكاد يمكن أن تتعلّقا بشيء في آنٍ واحد من جهة واحدة، إلّا أنّ تحقّقهما في

(١) محاضرات في أُصول الفقه ١: ٧٠.

الذهن لا يكشف عن تعدّد متعلّقها في الخارج، فإنّ الطبيعي عين فرده ومتّحدٌ معه خارجاً، ومع ذلك يمكن أن يكون أحدهما متعلّقاً لصفة اليقين، والآخر متعلّقاً لصفة الشكّ، كما إذا علم إجمالاً بوجود إنسان في الدار، ولكن شكّ في أنّه «زيدٌ» أو «عمروٌ» فلا يكشف تضادّهما عن تعدّد متعلّقيهما بحسب الوجود الخارجي؛ لأنّهما موجودان بوجود واحد حقيقة، وذلك الوجود الواحد من جهة انتسابه إلى الطبيعي متعلّق لليقين، ومن جهة انتسابه إلى الفرد متعلّق للشكّ. وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ اليقين متعلّق بثبوت طبيعي العرض للجوهر، والشكّ متعلّق بثبوت حصّة منه له، فليس هنا وجودان أحدهما متعلّق لليقين والآخر للشكّ، بل وجود واحد حقيقةً، مشكوك فيه من جهة، ومتيقّن من جهة أُخرى.

هذا، ولكنّ التحقيق أنّ هذا الإشكال من غرائب كلامه، فإنّ مراده ﷺ من التغاير في القضيتين المشكوكة والمتيقّنة ليس إلّا التغاير في الواقعيّة والحقيقة، ولو كانت من حيث الوجود احداهما فانية في الأُخرى، ولاشكّ في أنّ هذا التغاير موجود بينهما.

توضيحه: أنّ القضيّتين المتيقّنة والمشكوكة إن كانتا من القضايا الخارجيّة فلابدّ من أن يكون تغايرهما أيضاً في الخارج، وإن كانتا من القضايا الذهنيّة فلابدّ من تغاير ذهني بينهما، واليقين هنا متعلّق بوجود «زيد» والمدرسة، والشكّ متعلّق بكون «زيد» في المدرسة، ومعلوم أنّ متعلّقي الشكّ واليقين أمر خارجي، فلابدّ من كون تغايرهما أيضاً في الخارج، ولا معنى للتغاير الذهني ههنا، وقد تحقّق سابقاً أنّ كون «زيد» في المدرسة واقعيّة ثالثة في قبال وجود «زيد» والمدرسة.

والتمثيل المذكور في كلامه أيضاً غير صحيح، فإنّ وجود «زيد» في المدرسة أو في الدار ـ مثلاً ـ وإن كانت في الابتداء قضيّة واحدة، ولكنّها تنحلّ إلى قضايا متعدّدة، فإنّ معنى وجود «زيد» في الدار أنّه الجسم في الدار، والجسم النامي في الدار، والحيوان في الدار، والإنسان في الدار، والإنسان المتخصّص بخصوصيّات زيديّة في الدار، ولا شكّ في أنّه لكلّ مرحلة منها واقعيّة وحقيقة. ويمكن أن تقع كلّ مرحلة منها مورداً للعلم والجهل أو اليقين والشكّ، وإن كانت جميعها متّحدة من حيث الوجود خارجاً، إذ ليس البحث هنا في تعدّد الوجود أو تغايره، بل البحث في تعدّد الواقعيّة، وهو موجود بلا ريب، فيمكن أن يكون وجود الإنسان في الدار واقعيّة متيقّنة، ووجود «زيد» في الدار واقعيّة مشكوكة، فهذا الإشكال مردود.

والإشكال الثاني: أنّه على تقدير تسليم أنّ للنسبة والروابط وجوداً في الخارج في مقابل الجوهر والعرض ولكن لا نسلّم وضع الحروف والأدوات لها؛ لما بيّناه سابقاً من أنّ الألفاظ موضوعة لذوات المفاهيم والماهيّات، لا للموجودات الخارجيّة ولا الذهنيّة؛ إذ الأُولى غير قابلة للإحضار في الذهن وإلّا لم تكن بخارجيّة، والثانية غير قابلة للإحضار ثانياً، فإنّ الموجود الذهني لا يقبل وجوداً ذهنيّاً آخر، فلابدّ من أن يكون الوضع لذات المعنى القابل للنحوين من الوجود: الذهني والخارجي.

وبناءً على ذلك لا يمكن أن تكون الحروف موضوعة لأنحاء النسب والروابط؛ لأنّها ـ كما عرفت ـ سنخ وجود لا ماهيّة لها، فلا تكون قابلة للإحضار في الذهن.

ولكنّ هذا الإشكال: **أوّلاً:** أنّه منقوض بالوضع الخاصّ والموضوع له

الخاصّ من الأقسام الأربعة المذكورة في الوضع؛ إذ لا معنى له إلّا أن يلاحظ الواضع ـ كالأب ـ معنى جزئيّاً خارجيّاً، فيضع اللفظ له ويقول: جعلت اسم هذا المولود «حُسيناً»، فكيف يكون الموجود الخارجي قابلاً للإحضار في الذهن في هذا المقام مع أنّ هذا المعنى مسلمٌ عنده؟!

نعم، تقدّمت المناقشة في مصداقيّة الأعلام الشخصيّة لهذا القسم من أقسام الوضع، ولكنّها لا توجب إنكار أصل هذا القسم حتّى في مقام الثبوت.

وثانياً: أنّ معنى الموضوع له ليس مفهوماً كلّيّاً، فقد يوجد في الذهن وقد يوجد في الخارج، ولا أنّ الموجود الخارجي حين اللحاظ يحضر في الذهن بوصف خارجي، بل المعنى أنّ لنا حين اللحاظ ملحوظاً بالذات وهو صورة مرتسمة في الذهن من الموجود الخارجي، وملحوظاً بالعرض وهو الموجود في الخارج، وأنّ الواضع في مقام الوضع بعد اللحاظ يضع اللّفظ للملحوظ بالعرض كما مرّ تفصيله فراجع، وليس هذا الوضع من دون تصوّر.

وكذلك في ما نحن فيه فإنّ واقع النسبة والربط يكون الموضوع له للحروف، ومفهومها ليست واقعيّة على حدة حتّى تكون نسبته إلى النسب الخارجيّة نسبة الطبيعي وأفراده، بل تكون نسبته إليها نسبة العنوان والمعنون، مثل: العنوان المجتمع في المجلس.

والحاصل: أنّه ليس في ما نحن فيه خصوصيّة زائدة على الوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ والوضع العامّ والموضوع له العامّ حتّى يوجب استحالة الوضع فيه، فتدبّر.

والإشكال الثالث: أنّ الحروف لم توضع لأنحاء النسب والروابط؛ لصحّة استعمالها بلا عناية في موارد يستحيل فيها تحقّق نسبة مّا، فلا فرق بين قولنا:

الوجود للإنسان ممكنٌ، ولله تعالى ضروريٌ ولشريك الباري مستحيلٌ؛ لأنّ حرف اللام في جميع ذلك يستعمل في معنى واحد، وهو تخصيص مدخوله بخصوصيّة مّا في عالم المعنى على نسق واحد بلا عناية في شيء منها، مع أنّه في الأوّل يوجب الارتباط؛ إذ الإنسان عارض الوجود ومغاير له، وأمّا في الثاني والثالث فلا معنى له بعد عينيّة الوجود مع الله تعالى في الثاني واستحالة الارتباط في الثالث، فصحّة استعمال الحروف في هذه الموارد تكشف كشفاً يقينيّاً عن أنّ الحروف لم توضع لأنحاء النسب والروابط في الخارج.

وهذا الإشكال أيضاً مدفوع بأنّ الوجود للإنسان ممكنٌ، فصورة القضيّة وحقيقتها بعد الدقّة العقليّة عبارة عن أنّ الوجود الإمكاني للإنسان، وهذا لا شبهة فيه.

وحقيقة القضيّة الثانية أنّ الوجود الضروري لله تعالى، ومعلوم أنّ الارتباط موجودٌ ههنا؛ إذ العينيّة تتحقّق بين الله تعالى والوجود، لا بينه تعالى وضروري الوجود.

وهكذا في القضيّة الثالثة فإنّ حقيقتها أنّ الوجود الممتنع لشريك الباري، وبينهما نسبة محقّقة واقعيّة بحسب الأدلّة التوحيديّة؛ إذ لابدّ في مقام المقايسة بينهما من المقايسة بين امتناع الوجود وشريك الباري، لا بين الوجود وشريك الباري، وفي المثال الثاني بين الله تعالى وضرورة الوجود، لا بينه تعالى والوجود. فهذا الإشكال أيضاً في غير محلّه.

القول الخامس: ما اختاره بعض الأعلام على ما في كتاب المحاضرات[1] وهو: أنّ المعاني الحرفيّة تباين المعاني الاسميّة بتمام الذات.

---

(١) محاضرات في أصول الفقه ١: ٧٥ ـ ٨٢.

بيان ذلك: أنّ الحروف على قسمين: أحدهما: ما يدخل على المركّبات الناقصة والمعاني الإفرادية «من» و«إلى» و«على» ونحوها، وثانيهما: ما يدخل على المركّبات التامّة ومفاد الجملة، مثل: حروف النداء والتشبيه والتمنّي والترجّي ونحو ذلك.

أمّا القسم الأوّل فهو موضوع لتضييق المفاهيم الاسميّة في عالم المفهوم والمعنى، وتقييدها بقيود خارجة عن حقائقها، ومع هذا لا نظر لها إلى النسب والروابط الخارجيّة، ولا إلى الأعراض النسبيّة الإضافيّة؛ إذ التخصيص والتضييق إنّما هو في نفس المعنى، سواء كان موجوداً في الخارج أم لا.

توضيح ذلك: أنّ المفاهيم الاسميّة بكلّيّتها وجزئيّتها وعمومها وخصوصها قابلةٌ للتقسيمات إلى ما لا نهاية، باعتبار الحصص أو الحالات التي تتضمّنها، ولها إطلاق وسعة بالقياس إلى هذه الحصص أو الحالات، سواء كان الإطلاق بالقياس إلى الحصص المنوّعة مثل: إطلاق الحيوان بالإضافة إلى أنواعه المندرجة تحته، أو بالقياس إلى الحصص المصنّفة أو المشخّصة، مثل: إطلاق الإنسان بالنسبة إلى أصنافه أو أفراده، أو بالقياس إلى حالات شخص واحد، من حيث كيفه وكمّه وسائر أعراضه الطارئة وصفاته المتبادلة في طول الزمان ومرور الأيّام.

ومن البديهي أنّ غرض المتكلّم في مقام التفهيم والإفادة كما يتعلّق بتفهيم المعنى على إطلاقه وسعته، كذلك قد يتعلّق بتفهيم حصّة خاصّة منه، فيحتاج حينئذٍ إلى مبرز لها في الخارج، وبما أنّه لا يكاد يمكن أن يكون لكلّ واحد من الحصص والحالات مبرزاً مخصوصاً؛ لعدم تناهي الحصص والحالات، بل عدم تناهي حصص معنى واحد وحالاته، فضلاً عن المعاني الكثيرة، فلا محالة

يحتاج الواضع الحكيم إلى وضع ما يدلّ عليها ويوجب إفادتها عند قصد المتكلّم تفهيمها، وليس ذلك إلّا الحروف والأدوات وما شابهها من الهيئات الدالّة على النسب الناقصة، كهيئات المشتقّات وهيئة الإضافة والتوصيف، فكلّ متكلّم متعهّدٌ في نفسه بأنّه متى قصد تفهيم حصّة خاصّة من معنى بأن يجعل مبرزه حرفاً مخصوصاً أو ما يشبهه على نحو القضيّة الحقيقيّة، لا بمعنى أنّه جعل بإزاء كلّ حصّة أو حالة حرفاً مخصوصاً أو ما يحذو حذوه، بنحو الوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ؛ لأنّه غير ممكن ـ كما عرفت ـ لعدم تناهي الحصص.

فكلمة «في» في جملة: «الصلاة في المسجد حكمها كذا» تدلّ على أنّ المتكلّم أراد تفهيم حصّة خاصّة من الصلاة، وكان في مقام بيان حكم هذه الحصّة لا الطبيعة السارية إلى كلّ فرد، وأمّا كلمتا «الصلاة» و «المسجد» فهما مستعملتان في معناهما المطلق واللابشرط، بدون الدلالة على التضييق والتخصيص أصلاً. ومن هنا كان تعريف الحرف بـ«ما دَلّ على معنى قائم بالغير» من أجود التعريفات وأحسنها.

ثمّ قال في آخر كلامه: إنّ المعاني الحرفيّة عبارة عن تضييقات نفس المعاني الاسميّة في عالم المفهوميّة وتقييداتها بقيود خارجة عن حقائقها بلا نظر إلى أنّها موجودة في الخارج أو معدومة، ممكنة أو ممتنعة، ومن هنا قلنا: إنّ استعمالها في الواجب والممكن والممتنع على نسق واحد، والذي دعاني إلى اختيار ذلك القول أسباب أربعة: السبب الأوّل: بطلان سائر الأقوال، السبب الثاني: أنّ المعنى الذي ذكرناه مشترك فيه جميع موارد استعمال الحروف من الواجب والممكن والممتنع على نسق واحد. السبب الثالث: أنّ ما سلكناه في

باب الوضع من أنّ حقيقة الوضع: هي التعهّد والتباني، ينتج الالتزام بـذلك القول لا محالة. السبب الرابع: موافقة ذلك للوجدان ومطابقته لما ارتكـز في الأذهان. هذا ملخص كلامه‌ﷺ.

ولكنّ التحقيق: أنّ هذا القول لا يمكن المساعدة عليه كما عرفت من كلماتنا إجمالاً. وأمّا الأسباب الأربعة المذكورة فلا توجب التمسّك بهذا القول، فإنّك عرفت الجواب عن ثلاثة منها ولا نطيل الكلام ههنا.

وأمّا السبب الرابع فلابدّ من الجواب عنه، وهو: أنّه لا معنى لتضييق المعاني الاسميّة بالحروف في الجملات الخبريّة؛ إذ المتكلّم فيها يحكي عن الواقع كما هو بلا نقصٍ وزيادة، مثل جملة: «زيدٌ في المدرسة»، فهي تحكـي عـن الواقـعة المتحقّقة في الخارج بدون إضافة المتكلّم تضييقاً لها.

نعم، سلّمناه في الجملات الإنشائيّة، وأنّ المولى يرى حصّة خـاصّة مـن الصلاة معراج المؤمن ـ مثلاً ـ فلذا يقول: «صلّ في المسجد»، ولا شكّ في أنّ للحصّة الخاصّة واقعيّة وحقيقة توجب انطباق الماهيّة المطلقة للصلاة عليها، وكما أنّ الصلاة لا تتحقّق إلّا بإيجادها خارجاً كذلك الصـلاة في المسـجد لا تتحقّق إلّا بإيجادها في المسجد. واعلم أنّ الحروف مـبيّنة ومشـخّصة لهـذه الخصوصيّة الواقعيّة، ولا ربط للتقيّد بعالم المفهوم ومقام الدلالة والإثبات، مثل أن يقول المولى: «الصلاة في المسجد تكون مطلوبة لي» بصورة الجملة الخبريّة، وكذا الحروف في الجملات الإنشائيّة حاكية عن حصّة خاصّة. هذا أوّلاً.

وثانياً: أنّه ليس للتضييق معنى واحد، بل هو على أنواع مختلفة؛ إذ التضييق الابتدائي غير التضـييق الانتهائي، وهكذا، ولا نعلم أنّ مراده أيّ نوع منها.

وثالثاً: أنّ التضـييق فعل المتكلّم، ومعنى وضع الحروف له وضعها لعـمل

المتكلّم، ويرجع هذا إلى ما قال به المحقّق النائيني؟ؒ من أنّ معاني الحروف معان إيجاديّة، وهو كما ترى.

أقول: إنّه لابدّ لنا بعد ملاحظة الأقوال في المسألة من لحاظ أنّ الوضع في باب الحروف واحد أم لا؟ وأنّ مفاد حرف واحد منها في الجملة الخبريّة مغاير لمفاده في الجملة الإنشائيّة أم لا؟ وقبل الخوض في البحث نلاحظ الجملة المعروفة في الألسنة لحاظاً دقّياً، وهي عبارة عن جملة: «سرت من البصرة إلى الكوفة» ونبحث فيها في مراحل:

الأولى: في بيان الواقعيّة التي تحكي هذه الجملة الخبريّة عنها، فلا يخفى أنّ الذاهب إذا ذهب من «البصرة» وبلغ «الكوفة» كانت أربعة واقعيّات محقّقة بلا إشكال، وهي واقعيّة السائر، والسير، والبصرة، والكوفة، ولكن مع هذا لا يشكّ الوجدان السليم في تحقّق الواقعيّتين الأُخريين باسم الابتدائيّة والانتهائيّة، بحيث إن انعكس السير تغيّرت الواقعيّتان وإن لم تتغيّر الواقعيّات الأربعة المذكورة. هذا ممّا لا شبهة فيه.

إن قلت: إنّ الممكن في الخارج إمّا جوهرٌ وإمّا عرضٌ، وكلّ منهما زوج تركيبيٌّ، يعني مركّبٌ من ماهيّة ووجود، ولا ثالث لهما.

قلنا: لا دليل على الانحصار فيهما؛ ضرورة أنّا نرى بالوجدان الواقعيّتين المذكورتين وراء الواقعيّات الأربعة الموجودة، ولكنّهما واقعيّتان ضعيفتان حتّى من وجود العرض، فإنّه يحتاج في وجوده الخارجي إلى الموضوع، ولكنّهما احتياج صرف فانيتان في البصرة والكوفة والسير، ولا تحقّق لهما بدونهما، وهما مندكّان فيها، بداهة أنّ عنوان الابتدائيّة والانتهائيّة لا يكون قابلاً للرؤية، مع أنّ لهما واقعيّة حقيقيّة.

ويستفاد نظير هذا المعنى من كلام صاحب الأسفارﷺ[1] في باب الممكنات وهو أنّ: وجودها عين الربط، لا أنّها وجودات لها الربط في قبال وجود الواجب، مع أنّ واقعيّة الممكنات ليست قابلة للإنكار، فلا منافاة بين واقعيّة الشيء وعينيّته للربط، ولذا عبّر المحقّق الأصفهانيﷺ عنه بالوجود الرابط في قبال الوجود الرابطي.

المرحلة الثانية: في الصورة المرتسمة عن الجملة المذكورة في ذهن السامع والمخاطب، ولا نشكّ في إدراك الواقعيّات الستّة المذكورة إن لاحظ ونظر إلى سير السائر من البصرة إلى الكوفة، وأمّا في صورة عدم نظارته إليه فيقول المتكلّم له: «سرت من البصرة إلى الكوفة» ومعنى الجملة الخبريّة الصادقة لا يكون إلّا إلقاء الواقعيّة كما هي للمستمع، فلا شكّ في أنّ المخاطب كما ينتقل ذهنه من هذه الجملة إلى واقعيّة السير والسائر، والبصرة، والكوفة، كذلك ينتقل ذهنه من كلمتي «من» و«إلى» إلى الواقعيّة الابتدائيّة والانتهائيّة، ولكنّه بالصورة الاندكاكيّة والارتباطيّة، يعني كما هي.

المرحلة الثالثة: في الألفاظ المستعملة في هذه الجملة الخبريّة، فلا يخفى أنّ أهل الأدب والنحويّين يقولون في مقام تركيب هذه الجملة: إنّ كلمة «من» جار، وكلمة «البصرة» مجرورٌ، وكلاهما متعلّق بكلمة «سرتُ»، مع أنّهم لا يقولون بهذا المعنى في مقام تركيب الفاعل والمفعول، وهذا شاهدٌ على التفاتهم إلى أنّ المعنى الذي كانت حقيقته صرف الربط لابدّ في مقام اللفظ أيضاً من المتعلّق له، بخلاف المعاني المستقلّة كالفاعل والمفعول. فالوجدان حاكم بوجود هذه الواقعيّة في المراحل الثلاثة، كما هي واضحة، وليست قابلة للإنكار،

(١) الحكمة المتعالية ١: ٣٢٩ـ ٣٣٠.

والحروف حاكية عنها، ولكن لها خصوصيّة إن استعملت الحروف وحدها لا تحكي عنها، بل لا معنى لكلمة «من» وحدها، وليس لازم ذلك عدم الواقعيّة أصلاً، كما قال به المحقّق النائيني، وهذا قسمٌ من الحروف التي سمّيت بالحروف الحاكية، وأكثر الحروف من هذا القبيل.

وقسمٌ آخر منها لا يحكي عن واقعيّة، بل توجد بها معان أُخر كالعقود والإيقاعات، وهو عبارة عن حروف التأكيد، مثل: كلمة «أنّ» و«اللام» الذي هو سبب لتحقّق التأكيد وإيجاده، لا أنّه حاك عنه، وحروف القسم مثل: حرف «ب» و«ت» و«و» التي توجد القسم بلحاظ وضع الواضع له، وحروف النداء مثل: حرف «أي» و«يا» الذي وضع لتحقّق النداء وإيجاده، وسمّيت بالحروف الإيجاديّة.

وأمّا كيفيّة الوضع في باب الحروف الحاكية فاعلم أنّ الوجودات الواقعيّة في المعاني الحرفيّة ليست لها الماهيّة التي تتحقّق في الخارج، وقد تتحقّق في الذهن، بل الواضع حين وضع كلمة «من» للواقعيّة الابتدائيّة يلاحظ مفهوم الابتداء النسبي الذي لا يكون للحمل الشائع نسبة، فإنّه ليست بنسبة واقعيّة، ويشهد له أنّ النسبة الخارجيّة تحتاج إلى الطرفين، بخلاف مفهوم النسبة كما هو واضح، بل هو عنوان يلاحظه الواضع ثمّ يضع اللفظ للمعنونات الخاصّة، أي واقعيّات الابتداء الخارجي.

ولكن أشكل على هذا المعنى صاحب الكفاية كما أشرنا إليه سابقاً بأنّ الموضوع له والمستعمل فيه لكلمة «من» في جملة: «سر من البصرة إلى الكوفة» والخصوصيّة المحكيّة فيها غير معلومة، وعليك بيانها.

وإن شئت قلت: إذا كانت الحروف على قسمين: إمّا إيجاديّة وإمّا حكائيّة،

فكلمة «من» في جملة: «سر من البصرة إلى الكوفة» من أيّهما؟ لاشكّ في أنّ إيجاديّته مخالف للوجدان، ولا معنى لحكائيّته بعدُ. هذا أوّلاً.

وثانياً: أنّ السير في هذه الجملة يكون مأموراً به، ولابدّ في المأمور به من كونه أمراً كلّيّاً، ولا يمكن أن يكون جزئيّاً خارجيّاً؛ إذ السير قبل تحقّقه ليس بجزئي خارجي، وبعد تحقّقه في الخارج يكون الأمر به لغواً، فكيف يكون الموضوع له واقعيّة خارجيّة وخصوصيّة خاصّة بعد القطع بأنّ استعمال كلمة «من» في هذه الجملة لا يكون مجازاً؟!

وأجابوا عنه بوجوه:

الأوّل: أنّ المعاني الحرفيّة واقعيّات اندكاكيّة في أطرافها ومتعلّقاتها ولا استقلال لها، فتكون الحروف من حيث الكلّيّة والجزئيّة تابعة لمتعلّقاتها، فيكون معنى «من» في جملة: «سر من البصرة إلى الكوفة» كلّيّاً تبعاً للسير.

الثاني: ما يستفاد من كلام أُستاذنا السيّد الإمام ـ دام ظلّه ـ[1] وهو: أنّ ما نحن فيه يكون من قبيل الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، ولازم ذلك تعدّد المعاني والموضوع له واستقلال كلّ منها، والفرق بينهما من جهتين، وهما أنّ الوضع في المشترك اللفظي متعدّد بخلاف ما نحن فيه، وأنّ المعاني فيه محدودة بخلاف ما نحن فيه؛ إذ المعاني ههنا متعدّدة بتعدّد أفراد العامّ، فلا مانع من القول: بأنّ كلمة «من» في هذه الجملة استعملت في معان متعدّدة.

إن قلت: إنّ استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى واحد محالٌ.

قلنا: أوّلاً: لا نُسلّم استحالته كما سيأتي مفصّلاً، وثانياً: لو سلّمنا الاستحالة فهي في موارد كانت للّفظ معان مستقلّة، مثل: كلمة «عين» لا في موارد كانت

---

(١) تهذيب الأصول ١: ٣١ـ٣٢.

للّفظ معان تبعيّة كما في ما نحن فيه.

ولكنّ التحقيق في الجواب: أنّه لابدّ من توضيح نكتة ههنا، وبها يندفع الإشكال ولا نحتاج إلى الجوابين المذكورين، وهي: أنّ صاحب الكفاية‏ لم يبيّن معنى الجزئيّة التي ذكرها في جملة: «سرت من البصرة إلى الكوفة»، وكذا معنى الكلّيّة التي ذكرها في جملة: «سر من البصرة إلى الكوفة»، ولابدّ من توجيهه بأنّ السير الذي تحقّق في الماضي وكان المتكلّم في مقام الإخبار عنه كانت له خصوصيّات متعدّدة، من قبيل تحقّقه في زمان معيّن وطريق معيّن ومع وسيلة مشخّصة، وهكذا، فيكون هذا المعنى جزئيّاً خارجيّاً. وأمّا في مقام الأمر في قولنا: «سر من البصرة إلى الكوفة» يكون السير المأمور به كلّيّاً؛ إذ المولى لم يقيّد تحقّقه بزمان كذا وطريق كذا و... فتحصل موافقة الأمر بامتثال كلّ مصداق من المصاديق، ولا معنى للكلّيّة والجزئيّة سوى ذلك.

إذا عرفت هذا فنقول: لاشكّ ولا شبهة في أنّه لا دلالة للجمل الخبريّة على زمان السير وطريقه وسائر خصوصيّاته، ولا تحكي عنها أبداً، والالتزام بأنّ دلالة هذه الجمل ناقصة باطلٌ إجماعاً ومخالف للوجدان، فيكون كلمة «من» في جملة: «سرت من البصرة إلى الكوفة» حاكية عن الواقعيّة المتعلّقة بالسير والبصرة، وهي تمام معناها، ولا دخل للزمان وسائر الخصوصيّات فيه، ولا فرق في هذا المعنى بينها وبين جملة: «سر من البصرة إلى الكوفة» وكلتاهما تفيدان واقعيّة واحدة، كالأسامي إذا استعملت في الجمل الإنشائيّة لا فرق بينها وبين ما إذا استعملت في الجمل الخبريّة، فكيف يكون معنى كلمة «من» في الأُولى جزئيّاً وفي الثانية كلّيّاً؟!

وبالجملة، إنّما الحروف على قسمين: قسم منها يسمّى بـ«الحكائيّة» وهي

تحكي عن الواقعيّة، سواء كانت في ضمن الجمل الخبريّة أو الإنشائيّة، وقسمٌ منها يسمّى بـ«الإيجاديّة» وهي حروف توجد بها معان لم تتحقّق قبلها.

وأمّا كيفيّة الوضع في القسم الأوّل فهي لا تكون بصورة الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، بأن تكون هنا حين الوضع ماهيّة كلّيّة، فيضع اللفظ لمصاديقها بعد لحاظها، فقد ذكرنا فيما تقدّم أنّ هذا المعنى محالٌ، بل الواضع يلاحظ عنواناً ثمّ يضع اللفظ للمعنونات؛ إذ لا يمكن له لحاظ المعنونات جميعاً، فلابدّ من لحاظ عنوانها نحو عنوان «النسبة الابتدائيّة» ولا دخل له في حقيقة المعنونات، وهذا يشبه بالوضع العامّ والموضوع له الخاصّ.

وأمّا كيفيّته في القسم الثاني فهو قريبٌ من هذا المعنى، فإنّ الواضع حين وضع حرف «و» للقسم يلاحظ مفهوم القسم ثمّ يضع اللفظ لإيجاد القسم، ومعلوم أنّ الجزئيّة مساوقة للوجود، فيكون الموضوع له لحرف «و» عبارة عن مصاديق القسم، وكما أنّ حرف «من» لو استعمل بوحدته لا يكون له معنى أصلاً، كذلك حرف «و» وهذه الخصوصيّة ـ أي الخصوصيّة التعلّقيّة ـ محفوظة في كلا القسمين من الحروف، ولا يخفى أنّ عنوان «إيجاد القسم» ليس بقسم، كما أنّ عنوان «النسبة الابتدائيّة» ليس بنسبة.

في القضايا

والمشهور أنّ القضايا الحمليّة على قسمين: قسم منها يُسمّى بـ«الحمل الأوّلي الذاتي» وقسم منها يُسمّى بـ«الحمل الشائع الصناعي» والأوّل على قسمين: فإنّ الموضوع والمحمول قد يكونا متّحدي المفهوم والماهيّة، كما في قولك: «الإنسان إنسانٌ» و«الإنسان بشرٌ» بناءً على الترادف، فيكون ما يفهم من أحدهما عين مايفهم من الآخر، وقد يكونا متّحدي الماهيّة ومختلفي

المفهوم، كما في قولك: «الإنسان حيوان ناطق» إذ ليس ما يفهم من أحدهما عين ما يفهم من الآخر، ومعلوم أنّ لازم الاتّحاد في الماهيّة والمفهوم الاتّحاد في الوجود كما هو واضح، وهذا هو الملاك في القضيّة الحمليّة بالحمل الأوّلي الذاتي.

وأمّا القضيّة الحمليّة بالحمل الشائع الصناعي فهي أيضاً على قسمين: فإنّ الملاك فيها الاتّحاد في الوجود والمغايرة في الماهيّة والمفهوم، ولكنّ حمل المحمول على الموضوع قد يكون بلا واسطة، بل يكون الموضوع مصداقاً حقيقيّاً للمحمول، كما في قولك: «زيدٌ إنسان» إذ لاشكّ في مغايرتهما من حيث المفهوم والماهيّة، فإنّ ماهيّة «زيد» عبارة عن الحيوان الناطق المقيّد بخصوصيّات فرديّة، وهذه غير ماهيّة الإنسان، ويبقى بينهما الاتّحاد في الوجود فقط، ومع هذا قد يكون حمله عليه مع الواسطة، كما في قولك: «الجسم أبيضُ» لأنّ حمل الأبيض عليه يحتاج إلى الواسطة؛ إذ الجسم صار معروضاً للبياض، والبياض أبيضٌ فالجسم أبيضٌ.

وأمّا المعروف في الألسنة من أنّ القضايا الحمليّة مركّبة من ثلاثة أجزاء ـ أي الموضوع والمحمول والنسبة ـ فهذا التركّب يتحقّق في جميع مراحل القضايا، يعني: في مرحلة التلفّظ والقضيّة الملفوظة، وفي مرحلة المفهوم والقضيّة المعقولة وما يعقله المخاطب من القضيّة الملفوظة. وفي مرحلة الواقعيّة والقضيّة المحكيّة.

وتوضيحه يتوقّف على مقدّمتين: **الأولى**: أنّ النسبة ـ كما مرّ ـ تكون من الأُمور الواقعيّة المتقوّمة بطرفيها، فلابدّ من التغاير في طرفي النسبة، وبدونه لا معنى للنسبة كما هو واضح.

والثانية: أنّ الأصل في مراحل القضايا هي المرحلة الواقعيّة والقضيّة

المحكيّة؛ إذ الغرض من الجملة الخبريّة إلقاء الواقعيّة عن طريق اللفظ إلى المخاطب وانتقاله إليها من هذا الطريق.

إذا عرفت هذا فنقول: لاشكّ في أنّ النسبة ليست موجودة في النوع الأوّل من القضيّة الحمليّة بالحمل الأوّلي الذاتي؛ إذ لا تتحقّق المغايرة بين الموضوع والمحمول، بل هما متّحدان من حيث الماهيّة والمفهوم والوجود، ولا مغايرة بينهما حتّى المغايرة بالإجمال والتفصيل مع كونها من أصدق القضايا. نحو: «الإنسان إنسانٌ» وهكذا في النوع الثاني منها، مثل: «الإنسان حيوان ناطق» وهذه القضيّة ليست قابلة للمناقشة، مع أنّه لا تتحقّق النسبة فيها أيضاً؛ إذ لا مغايرة بين الإنسان والحيوان الناطق حتّى تتحقّق النسبة بينهما، وهكذا في النوع الأوّل من القضيّة الحمليّة بالحمل الشائع الصناعي، مثل: «زيد إنسانٌ»؛ لأنّ الغرض في هذه القضيّة ليس إلّا إثبات فرديّة «زيد» للإنسان، وإذا كان الأمر كذلك لا نرى في الخارج واقعيّة باسم «زيد» وفي مقابلها واقعيّة أُخرى باسم الإنسان حتّى تكون بينهما النسبة.

وأمّا النوع الثاني منها مثل: «الجسم أبيض» فإذا رأينا في الخارج اتّصاف الجسم بالبياض فلا نشكّ في تحقّق النسبة بينهما؛ إذ الجسم وجود جوهري والبياض وجود عرضيّ يعرض له، وبينهما تتحقّق النسبة، ولكن في مقام الحكاية عن هذه الواقعيّة قد يقول المتكلّم: «الجسم له البياض» وقد يقول: «الجسم أبيض»، وبينهما بونٌ بعيد؛ إذ لا تتحقّق النسبة في الصورة الثانية، والأبيض عبارة عن ذات ثبت لها البياض، وهو في الخارج عين الجسم ومتّحد معه، ولا يكون الجسم شيء والأبيض شيء آخر حتّى تتحقّق بينهما النسبة، وأمّا في الصورة الأُولى فالظاهر أنّه تتحقّق النسبة فيها؛ إذ الجسم

مُبتدأ والبياض خبره، وبينهما النسبة متحقّقةٌ. ولكنّ أهل الأدب في مقام التركيب قالوا: إنّ للجار والمجرور متعلّق محذوف. ويعبّر عن هذا السنخ من القضايا بالقضيّة المأوّلة. وأصل القضيّة عبارة عن «الجسم ثابتٌ له البياض»، وكلمة «ثابتٌ» خبرٌ للمبتدأ، وحينئذٍ لا فرق بينها وبين قضيّة «الجسم أبيضُ» من حيث عدم النسبة فيهما؛ إذ «الجسم» ليس غير ثابت له البياض، بل يكون بينهما اتّحاد، وهو لا يوافق النسبة كما لا يخفى.

ولكنّ التحقيق: أنّه إن لم نلاحظ القضيّة من نظر النحويين فلا تكون النسبة الموجودة في هذا السنخ من القضايا مدلولة للقضيّة الحمليّة، بل هي مدلولةٌ للحروف، ويشهد على ذلك إفادة نسبة هذه الجملة وإن كانت بصورة المركّب غير التام، مثل: «الجسم الذي له البياض». هذا أوّلاً.

وثانياً: أنّ المحمول في هذه القضيّة عند المشهور عبارة عن جملة: «له البياض» فلابدّ من وجود النسبة أيضاً بين «الجسم» و«له البياض»؛ إذ البياض لا يكون خبراً حتّى تتحقّق النسبة بينهما، مع أنّه لم يقل به أحد.

والحاصل: أنّه في القضايا إمّا أنّه ليس للنسبة أثرٌ ولا خبر، أو كانت مدلولة للحروف ـ كما مرّ آنفاً ـ مع أنّ الظاهر من كلامهم عدم الفرق بين القضايا الموجبة والسالبة من جهة الاشتراك في وجود النسبة فيها، ولكن كانت النسبة في الأُولى إيجابيّة، وفي الثانية سلبيّة، كما في قولك: «زيد ليس بقائم»، فكيف تكون النسبة قابلةً للتصوّر ههنا؟! إذ لا يكون في الخارج قيام حتّى يقع طرفاً للنسبة، والسلب أمرٌ عدميّ، ولا يمكن أن يكون العدم طرفاً للنسبة، مع أنّ تحقّق النسبة على أمرين وجوديّين كما هو واضح.

فلابدّ من توجيه كلامهم على خلاف ظاهره بأنّ مرادهم من النسبة

السلبيّة في القضايا السالبة عبارة عن سلب النسبة، وحينئذٍ ليست النسبة فيها موجودة، فلا أصل ولا أساس لما قال به المشهور من تركّب القضايا من ثلاثة أجزاء، وإن كان هذا منشأً لأكثر التعاريف والمباني في المنطق والأُصول والعلوم الأدبيّة.

ومناط الحمل في القضايا ـ كما أشار إليه صاحب الكفاية ﷺ[1] في باب المشتقّ ـ هو الاتّحاد والهوهويّة، وله مراتب ودرجات، وأعلى مراتبه: عبارة عن الاتّحاد في المفهوم والماهيّة والوجود، مثل: «الإنسان إنسانٌ».

وثانيتها: عبارة عن الاتّحاد في الماهيّة والوجود، مثل: «الإنسان حيوان ناطق».

وثالثتها: عبارة عن الاتّحاد في الوجود فقط، وهي أدنى مرتبة الاتّحاد والهوهويّة، مثل: «زيدٌ إنسانٌ». ومعلوم أنّ هذه القضيّة صحيحة إذا كان الحمل بمناط الاتّحاد في الوجود، وأمّا إذا كان بمناط الاتّحاد في الماهيّة فهي قضيّة كاذبة؛ إذ ليس بينهما اتّحاد في هذه المرحلة.

وأمّا النوع الثاني من القضيّة الحمليّة بالحمل الشائع الصناعي إذا كانت الحكاية بصورة «الجسم أبيض» و«زيد قائمٌ» فلا شبهة في الاتّحاد بين الموضوع والمحمول في مرحلة الوجود، إنّما الإشكال في سنخ الأخير منها، مثل: «الجسم له البياض»، و«زيد في الدار»، فإنّ كلمة «في» تدلّ على الظرفيّة، وهي واقعيّة ثالثة لا يمكن اتّحادها مع الموضوع أو المحمول، فلا تكون جملة: «في الدار» قابلة للحمل على الموضوع، كما أنّ البياض لا يكون قابلاً للحمل على الجسم، فلابدّ لها من المتعلّق، مثل كلمة «كائنٌ» أو «ثابتٌ» أو «مستقرٌّ»،

(١) كفاية الأُصول ١: ٨٤.

ومعلومٌ أنّ بين «زيد» وكائنٌ في الدار اتّحاد وهوهويّة، ولذا عبّروا عن هذه القضايا بالقضايا المأوّلة، بمعنى أنّ المحمول فيها ليس قابلاً للحمل بدون التأويل.

هذا، والملاك في القضايا السالبة عبارة عن نفي الاتّحاد والهوهويّة، ولكن ليس المراد من سلب الاتّحاد سلبه عن جميع المراحل ـ أي مرحلة المفهوم والماهيّة والوجود ـ بل لابدّ فيه من مراعاة نوع الاتّحاد المقصود في القضيّة الموجبة، فإذا قيل: «زيدٌ قائمٌ» في الموجبة و«زيدٌ ليس بقائمٍ» في السالبة يعلم أنّ المراد من الاتّحاد وسلبه فيهما يكون في عالم الوجود فقط، كما أنّه إذا قيل في الموجبة: «الإنسان حيوان ناطق» وفي السالبة: «الإنسان ليس بحيوان ناهق» نستكشف أنّ المراد من الاتّحاد وسلبه فيهما يكون في مرحلة الماهيّة فقط، فيظهر منه أنّه إذا قيل بلحاظ الاتّحاد في المفهوم: «الإنسان ليس بحيوان ناطق» كانت هذه قضيّة صحيحة، كما أنّه إذا قيل بلحاظ الاتّحاد في المفهوم «الإنسان حيوان ناطق» كانت هذه قضيّة كاذبة. هذا تمام الكلام في باب القضايا.

الإنشاء والإخبار

قال المحقّق الخراساني[1] ـ بعد ما اختار أنّ المعنى الحرفي والاسمي متّحدان بالذات من حيث الوضع والموضوع له والمستعمل فيه، ومختلفان من حيث اللحاظ الآلي والاستقلالي في مقام الاستعمال ـ: ثمّ لا يبعد أن يكون الاختلاف في الخبر والإنشاء أيضاً كذلك، فيكون الخبر موضوعاً ليستعمل في حكاية ثبوت معناه في موطنه، والإنشاء يستعمل في قصد تحقّقه وثبوته وإن

(١) كفاية الأُصول ١: ١٦.

اتّفقا فيما استعملا فيه، بمعنى أنّهما أيضاً متّحدان من حيث الوضع والموضوع له والمستعمل فيه، ومختلفان في الداعي، فإنّه في الإنشاء قصد إيجاد المعنى، وفي الخبر قصد الحكاية عنه وإن كان في كلامه نوع من المسامحة، وظاهره يدلّ على خلاف مقصوده.

توضيح ذلك يتوقّف على مقدّمة، وهي: أنّ الجملات التي يستعملها المتكلّم في مقام الإفادة على ثلاثة أقسام: أحدها: ما يستعمل في مقام الإخبار فقط، مثل جملة «زيدٌ قائمٌ» فإنّها جملة خبريّة محضة، واستعمالها في مقام الإنشاء باطلٌ قطعاً.

وثانيها: ما يستعمل في مقام الإنشاء فقط، ولا يتحقّق بها إلّا الإنشاء، مثل صيغة «افعل» وهي أمرٌ إنشائيٌ، سواء استعمل في مقام الأمر الوجوبي أو الاستحبابي أو في مقام توهّم الحذر؛ إذ الجواز أيضاً أمرٌ إنشائيٌّ.

وثالثها: ما قد يستعمل في مقام الإنشاء، وقد يستعمل في مقام الإخبار، مثل جملة «بعت داري» ونحوها.

ولا يخفى أنّ المراد من الاختلاف في الخبر والإنشاء في كلامه ﷺ هو القسم الثالث منها، وقال: إنّ لجملة «بعت كذا» معنى واحداً، لا دخل للإنشاء والإخبار في حقيقته، ولكن إن استعملت في مقام إنشاء البيع تجد عنوان الإنشائيّة، وإن استعملت في مقام الإخبار عمّا سبق تجد عنوان الخبريّة، وليس لها معنيان مختلفان في الحقيقة.

ولكن يرد عليه: بأنّه ﷺ استفاد من الأدلّة الامتناع والاستحالة في بحث الحروف؛ إذ الخصوصيّة التي قال بها الجمهور في الموضوع له الحروف لا محلّ لها خارجاً ولا ذهناً، ثمّ اختار المبنى المذكور، وأمّا في بحث الخبر والإنشاء

فتمسّك بكلمة «لا يبعد»، ومعناه إمكان الفرق في جملة «بعت كذا» بين ما إذا استعملت في مقام الإخبار، وبين ما إذا استعملت في مقام الإنشاء، مع أنّه لا خصوصيّة ههنا حتّى يوجب التمسّك.

والتحقيق في المسألة: أنّه كما قلنا في بحث الحروف: إنّ المعاني الحرفيّة والاسميّة متباينتان بتمام الذات والحقيقة، وأنّ لفظ الابتداء يحكى عن المفهوم وعنوان الابتداء، وحرف «من» يحكي عن المعنونات والواقعيّات الخارجيّة، وكذلك في هذه المسألة لا مانع من أن يكون لجملة «بعت كذا» معنيان متضادّان بالحقيقة من حيث الموضوع له والمستعمل فيه: أحدهما عبارة عن الحكاية عن تحقّق البيع، والآخر عن إنشاء البيع، والعرف أيضاً يساعد هذا المعنى، إنّما الإشكال في أنّ لكلمة «بعت» مادّة وهيئة، ولكلّ منهما معنى على حدة؛ لأنّ مادّتها عبارة عن البيع، وهو في اللغة مبادلة مال بمال، وهيئتها عبارة عن الفعل الماضي لمتكلّم وحده، ومعناه خبر محض وصرف الإخبار عن السابق، وليس لمجموع الهيئة والمادّة وضعاً ثالثاً، ولا نعلم أنّ المعنيين المذكورين مدلولان للهيئة أو للمادّة، إن كانا مدلولين للهيئة فلِمَ لا يكون في أمثال هذه الهيئة؟ وإن كانا مدلولين للمادّة فلِمَ لا يكون في أمثال هذه المادّة؟

وهذا الإشكال يهدينا إلى الانصراف عمّا قلناه من أنّ لكلمة «بعت» معنيين متضادّين، ويوجب القول بأنّ الإنشائيّة أُخذت في حقيقة المادّة مع قطع النظر عن الهيئة، ولا شكّ في أنّ المراد من المبادلة في المعنى اللغوي هي المبادلة الإنشائيّة لا المبادلة المكانيّة، والإنشائيّة لا تنفكّ عن المادّة أصلاً، وأمّا استعمال كلمة «بعت» في مقام الإنشاء والإخبار، مع أنّ عنوان الإنشائيّة محفوظ في نفس المادّة، فيكون وضع الواضع الهيئة كذلك، مثل كلمة «يضرب»

الذي وضعه الواضع للدلالة على الحال والاستقبال.

فإذا استعملت هذه الجملة في مقام الإنشاء يكون معناها: صار الإنشاء متحقّقاً في الحال، وإذا استعملت في مقام الإخبار يكون معناها: صار الإنشاء متحقّقاً فيما مضى، والفرق بينهما لا يكون إلّا من حيث الزمان فقط، وعنوان الإنشاء في كليهما محفوظ. والهيئة قد توجد الإنشاء في الحال وقد تحكي عمّا مضى، وهذه الحكاية لا تكون إلّا لوضعها من ناحية الواضع كذلك، وهكذا في سائر الجمل المشتركة بين الإخبار والإنشاء.

وربّما يشكل بأنّه سلّمنا هذا المعنى في كلمة «بعت» و«أنكحت» وسائر الجمل التي قد تستعمل في مقام الإنشاء، وقد تستعمل في مقام الإخبار، وأُخذت في مادّتها عنوان الإنشائيّة، ولكنّا نرى كثيراً ممّا استعمال الجمل الخبريّة، مثل: «يعيد صلاته» و«يغسل ثوبه» مكان «ليعد صلاته» و«ليغسل ثوبه»، مع أنّه لا يؤخذ في مادّتها عنوان الإنشائيّة، كما لا يخفى.

وجوابه: أنّ استعمال كلمة: «بعتُ» و«أنكحتُ» في مقام الإنشاء والإخبار استعمال حقيقي يحتاج إلى الوضع، وأمّا استعمال الجمل المذكورة في المعنى الإنشائي فاستعمال مجازي وكنائي، ولا نحتاج فيه إلى وضع خاصّ، ولا يخفى أنّ كلامنا في الاستعمال الحقيقي لا المجازي.

حقيقة الإنشاء والإخبار

واعلم أنّ الإنشاء والإخبار وصفان للجملة، والمفرد لا يتّصف بهذين العنوانين، والمقسم لهما جملة يصحّ السكوت عليها. وأمّا حقيقة الإخبار فلا إبهام فيها، بل أوضحُ من أن يبيّن؛ لأنّه يحكي عن الواقع في الزمان الماضي أو الحال أو الاستقبال، أو نفي الواقع كذلك. وأمّا حقيقة الإنشاء فتحتاج إلى

البحث والتأمّل، والبحث فيها يكون في مرحلتين:

الأولى: في أنّ للفظ تأثيراً في حقيقة الإنشاء أم لا؟ قال بعض الأعلام ـعلى ما في كتاب المحاضرات[1]ـ: إنّ الجملة الإنشائيّة موضوعة لإبراز أمر نفساني، فكلّ متكلّم متعهّدٌ بأنّه متى ما قصد إبراز ذلك يتكلّم بالجملة الإنشائيّة. مثلاً: إذا قصد إبراز اعتبار الملكيّة يتكلّم بصيغة «بعت» أو «ملكتُ»، وإذا قصد إبراز اعتبار الزوجيّة يبرزه بقوله: «زوّجت» و«أنكحت»، وإذا قصد إبراز اعتبار كون المادّة على عهدة المخاطب يتكلّم بصيغة «افعل» ونحوها، وهكذا. فالإنشاء يتحقّق بالاعتبار النفساني، سواء كان هناك لفظ يتلفّظ به أم لم يكن؟ نعم، اللفظ مبرزٌ له في الخارج.

ثمّ يدفع الإشكال بقوله: أمّا الاعتبارات الشرعيّة أو العقلائيّة فهي وإن كانت مترتّبة على الجمل الإنشائيّة، إلّا أنّ ذلك الترتّب إنّما هو فيما إذا قصد المنشئ معاني هذه الجمل بها لا مطلقاً. والمفروض في المقام أنّ الكلام في تحقيق معانيها وفيما تترتّب عليه تلك الاعتبارات.

وبتعبير آخر: أنّ الجمل الإنشائيّة وإن كانت ممّا يتوقّف عليها فعليّة تلك الاعتبارات وتحقّقها خارجاً، ولكن لا بما أنّها ألفاظ مخصوصة، بل من جهة أنّها استعملت في معانيها.

على أنّه ليس في كلّ مورد من موارد الإنشاء اعتبار من العقلاء أو من الشرع؛ لأنّ في مورد إنشاء التمنّي والترجّي والاستفهام ونحوها ليس أيّ اعتبار من الاعتبارات حتّى يتوصّل بها إلى ترتّبه في الخارج.

ثمّ استدلّ لذلك المعنى بقوله: إنّ الجملة الإنشائيّة لم توضع لإيجاد المعنى في

(١) محاضرات في أصول الفقه ١: ٨٨.

الخارج، والوجه في ذلك هو أنّهم لو أرادوا بالإيجاد الإيجاد التكويني كإيجاد الجوهر والعرض فبطلانه من الضروريّات التي لا تقبل النزاع، وإن أرادوا به الإيجاد الاعتباري كإيجاد الوجوب والحرمة أو الملكيّة والزوجيّة وغير ذلك فيردّه أنّه يكفي في ذلك نفس الاعتبار النفساني من دون حاجة إلى اللفظ والتكلّم به؛ ضرورة أنّ اللفظ في الجملة الإنشائيّة لا يكون علّة لإيجاد الأمر الاعتباري، ولا واقعاً في سلسلة علّته، فإنّه يتحقّق بالاعتبار النفساني كما قلناه.

ولكن يرد عليه: **أوّلاً**: أنّ صريح الوجدان يحكم بأنّ الزوجيّة تتحقّق بنفس جملة «أنكحت كذا» و«قبلت كذا»، لا أنّها تحكي عمّا حدث من الإنشاء سابقاً، وهكذا في جملة «بعت كذا» ونحوها.

وثانياً: أنّ البرهان الذي ذكره ـ دام ظلّه ـ مقنع لمن أحال أن يكون الاعتبار النفساني كافياً في الإنشاء، وهو يقول في جوابه بإمكان كفايته، ولكنّ كلّ ممكن لا يوجب الإيصال إلى الواقعيّة، فإنّا نرى بالوجدان تأثير اللفظ في تحقّق الإنشاء عند الشرع والعقلاء في موارد الإنشاءات اللفظيّة ـ كالبيع والنكاح ونحوهما ـ وحتّى في باب الأوامر والنواهي إن لم يكن اللفظ لا يصدر من الآمر أمرٌ ومن المأمور عملٌ به في الخارج، فالإنشاء اللفظي لا يتحقّق بدون اللفظ، مع أنّ لازم كلامه أن تكون الجملة الإنشائيّة في مقام الإنشاء جملة خبريّة؛ إذ لا فرق في مقام الحكاية عن الواقع المحقّق بين أن يكون تحقّقه قبل أُسبوع أو شهر أو آناً مّا قبل الحكاية.

المرحلة الثانية: في ذكر الأقوال في حقيقة الإنشاء: نُسب إلى المشهور أنّ الإنشاء عبارة عن استعمال اللفظ في معناه بداعي تحقّق هذا المعنى في وعاء

تحقّقه من الاعتبار؛ إذ الملكيّة ـ مثلاً ـ مع أنّ أسبابها مختلفة قد تتحقّق بفعل فاعل مختار، مثل: حيازة المباحات، وقد تتحقّق بعامل غير اختياري ـ كالإرث ـ وقد تتحقّق بالإنشاء، ولكنّه أمرٌ اعتباري لا واقع له في الخارج إلّا اعتبار الشارع والعقلاء، فيكون استعمال صيغة «بعت» في مقام البيع بداعي تحقّق سبب للملكيّة في عالم الاعتبار، وصيغة «أنكحت» في مقام العقد بداعي تحقّق سبب للزوجيّة في العالم المذكور.

ولكن يرد عليه: **أوّلاً**: أنّ لازم هذا المعنى عدم تحقّق الإنشاء فيما لو باع البائع مال الغير لنفسه عالماً واشتراه المشتري كذلك؛ إذ لا يكون ههنا استعمال كلمة «بعت» في معناها بداعي تحقّقه في عالم الاعتبار بعد علمهما ببطلان هذا البيع عند الشارع والعقلاء، مع أنّ القول بعدم تحقّق الإنشاء أصلاً خلاف الوجدان؛ إذ لا فرق في تحقّق الإنشاء بين كون البائع غاصباً أو غيره.

وثانياً: أنّ لازم هذا المعنى محدوديّة الإنشاء بأُمور اعتباريّة فقط، وأمّا الأُمور الواقعيّة ـ مثل: الطلب الذي له واقعيّة خارجيّة ـ فهي إرادة قائمة بالنفس، وواقعيّة ذهنيّة، وهي عبارة عن تصوّر مفهومه ولا يتعلّق به الإنشاء؛ إذ ليس فيه استعمال اللفظ في معناه بداعي تحقّقه في عالم الاعتبار.

ولكن يمكن جوابه بأنّ مفهوم الطلب كمفهوم الإنسان ليس فيه قابليّة الإنشاء عند المشهور حتّى يشمله التعريف.

قال المحقّق الخراساني ﴿﴾[1] في فوائده: إنّ الإنشاء هو القول الذي يقصد به إيجاد المعنى في نفس الأمر، مثلاً: ملكيّة المشتري للمبيع لها واقعيّة لم تكن لها قبل الإنشاء، ولا نعني من وجود الملكيّة بالإنشاء إلّا مجرّد التحقّق الإنشائي

(١) فوائد الأُصول: ١٧ـ١٨.

لها الموجب مع الشرائط لنحو وجودها، الحاصل بغيرها من الأسباب الاختياريّة كحيازة المباحات، والاضطراريّة كالإرث، بمعنى: أنّه كما أنّ الملكيّة تكون من الأُمور الاعتباريّة، كذلك الوجود الإنشائي أمر اعتباري، فيمكن أن يكون في مورد الوجود الإنشائي ملكيّة المبيع للمشتري بدون اعتبار الملكيّة من الشارع والعقلاء، مثل: بيع الغاصب لنفسه، ويمكن أن يكون في مورد هذا الوجود الإنشائي مع تحقّقه خارجاً وذهناً، مثل: مفهوم الطلب، ويمكن أن يتحقّق الوجود الإنشائي بلا إرادة سابقه ـ أي وجود واقعي الطلب ـ كالأوامر الامتحانيّة.

واعلم أنّ نفس الأمر أعمّ من الواقع؛ إذ هو منحصرٌ بالوجود الذهني والخارجي واللفظي والكتبي، وأمّا نفس الأمر فيشمل وجوداً آخر باسم الوجود الإنشائي في عالم الاعتبار.

لا يقال: إنّ الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد فكيف يتشخّص هذا الوجود مع كونه في مقابل الوجود الذهني والخارجي؟

لأنّا نقول: إنّ مشخّصات هذا النحو من الوجود إنّما هو بشخص المنشئ وشخص لفظه، بحيث لو أنشأ بلفظ آخر، أو أنشأه شخص آخر يتحقّق وجود إنشائي آخر. هذا ملخّص كلامه.

والكلام معه ﷺ يقع في جهتين:

الأُولى: أنّ المفاهيم الواقعيّة هل يتحقّق لها هذا الوجود الإنشائي أم لا؟ وهو ﷺ قائلٌ بأنّ مفاد صيغة «افعل» كان وجوداً إنشائيّاً للطلب، ومفاد صيغة «لا تفعل» كان وجوداً إنشائيّاً للنهي.

وبعبارة أُخرى: مع أنّه يتحقّق لمفهوم الطلب وجود واقعي خارجي،

ووجود واقعي ذهني، وكانت له واقعيّة أُخرى في نفس الأمر باسم الوجود الإنشائي، وسيأتي إتمام وإكمال هذا البحث من هذه الجهة في مبحث الأوامر إن شاء الله.

الجهة الثانية: في أنّ لازم كلامه‌ﷺ في العقود الصحيحة تحقّق اعتبارين من العقلاء، أحدهما اعتبار الوجود الإنشائي، والآخر اعتبار الملكيّة، مع أنّ العقلاء لم يلتزموا بهذا المعنى.

قال المحقّق الأصفهاني‌ﷺ[1] في تفسير كلام صاحب الكفاية ما هذا إجماله: إنّ الوجود منحصر بالعيني والذهني والكتبي واللفظي، ومراده‌ﷺ من الوجود الإنشائي هو الوجود اللفظي، فيكون وجود المعنى بعين وجود اللفظ، بحيث ينسب الوجود إلى اللفظ بالذات، وإلى المعنى بالعرض وبالجعل والمواضعة، كما أنّ ماهيّة الإنسان بسبب المصداق تتّصف بالوجود العيني، وبسبب التصوّر تتّصف بالوجود الذهني، كذلك المعنى يتّصف بالوجود اللفظي بسبب اللفظ؛ لتحقّق العلاقة الوضعيّة بينهما، فلفظ الإنسان بما أنّه لفظٌ له تحقّق ووجود حقيقةً حين التكلّم به، ولماهيّته تحقّق بالعرض، وإنّما قيّدوه بنفس الأمر، مع أنّ وجود اللفظ في الخارج وجود للمعنى أيضاً بالعرض؛ تنبيهاً على أنّ اللفظ بواسطة العلقة الوضعيّة وجود المعنى تنزيلاً في جميع النشئات، فكأنّ المعنى ثابت في مرتبة ذات اللفظ بحيث لا ينفكّ عنه في مرحلة من مراحل الوجود، والمراد بنفس الأمر حدّ ذات الشيء ـ أي الماهيّة ـ من باب وضع الظاهر موضع المضمر.

إن قلت: هذا المطلب جار في جميع الألفاظ بالنسبة إلى معانيها من دون

---

(١) نهاية الدراية ١: ٢٧٤ ـ ٢٧٥.

اختصاص بالإنشائيّات.

قلنا: فرقه أنّ المتكلّم قد يتعلّق غرضه بإيجاد نفس هذه النسبة، وقد يتعلّق بالحكاية عن النسبة الواقعة، مثلاً: مفاد كلمة «بعت» إخباراً وإنشاءً واحدٌ، وهي النسبة المتعلّقة بالملكيّة، فقد يقصد وجود تلك النسبة خارجاً بوجودها اللفظي، فليس وراء قصد الإيجاد أمر آخر وهو الإنشاء، وقد يقصد زيادة على ثبوت المعنى تنزيلاً الحكاية عن ثبوته في موطنه أيضاً وهو الإخبار.

ثمّ قال في آخر كلامه: فلا ينتقض باستعمال الألفاظ المفردة في معانيها فإنّها كالإنشائيّات من حيث عدم النظر فيها إلّا إلى ثبوتها خارجاً ثبوتاً لفظيّاً، غاية الأمر أنّها لا يصحّ السكوت عليها، بخلاف المعاني الإنشائيّة، وهذا أحسن ما يتصوّر في شرح حقيقة الإنشاء، وعليه يحمل ما أفاده أُستاذنا العلّامة، لا على أنّه نحو وجود آخر في قبال جميع الأنحاء المتقدّمة فإنّه غير متصوّر.

أقول: لا يخفى أنّ كلامه‌ﷺ يكون مورداً للإشكال من جهتين:

الأُولى: من جهة حمل كلامه على هذا المعنى؛ إذ لا شكّ ولا شبهة في عدم ظهور كلامه في المعنى المذكور، ولذا لا دليل لحمل كلامه عليه، إلّا من حيث عدم معقوليّته كما صرّح في آخر كلامه؛ إذ الوجود منحصر بأنحاء أربعة كما قال به المحقّقون من الفلاسفة.

والتحقيق: أنّ انحصار الحقائق والواقعيّات والماهيّات فيها غير قابل للإنكار، ولكن مع ذلك لا إشكال في أنّ للملكيّة أيضاً تحقّقاً ووجوداً إذا حصلت بالحيازة أو الإرث، مع أنّه لم يكن من أنحاء الوجود الأربعة، فلابدّ لهﷺ في مقام الجمع بينهما من القول بأنّ تقسيم الوجود بالأقسام الأربعة

مربوطٌ بالحقائق والواقعيّات، وأمّا الملكيّة والزوجيّة ونحوهما فتكون من الأُمور الاعتباريّة، لا واقعيّة لها إلّا في عالم الاعتبار، وإذا كانت الملكيّة كذلك فيكون الوجود الإنشائي أيضاً من هذا القبيل، فإنّه ليس في مقابل الوجود العيني والذهني، بل هو أمرٌ اعتباري عند العقلاء وكان ظرف تحقّقه نفس الأمر، وهو أعمّ من الواقع؛ لشموله عالم الاعتبار أيضاً. ولا دليل على تفسير نفس الأمر بأنّ اللفظ بواسطة العلقة الوضعيّة وجود المعنى في جميع المراحل حتّى مرحلة الماهيّة؛ إذ لا ربط للفظ بالمعنى في الماهيّة؛ لأنّ وجود اللفظ وجود بالذات وبالأصالة، ووجود المعنى وجود تبعي لا استقلال له، وبينهما بونٌ بعيد، فكيف يتّحدان في الماهيّة؟! فلا يكون له داعٍ لذكر نفس الأمر إلّا الأعمّيّة، ويكون تفسيره به في غير محلّه، وكلام صاحب الكفاية﴿ لا يكون كلاماً غير متصوّر.

الثانية: من جهة عدم صحّة كلامه أصلاً، فإنّ بيانه يرجع إلى أنّ الوجود الإنشائي عبارة عن الوجود اللفظي، وتحقّق المعنى يكون بتحقّق اللفظ، وينسب التحقّق إلى اللفظ أصالة وبالذات، وإلى المعنى بالعرض. وهذا المعنى يستلزم المحذورات في باب المفردات غير الإنشائيّة، مثل: كلمة «إنسان» حيث قال﴿: هذا المعنى جارٍ فيه أيضاً، ولا فرق بينه وبين الجمل الإنشائيّة في الإنشائيّة، ومع هذا كان ملاك الفرق بين المفرد والجملة، لا بين كلمة «إنسان» والجمل الإنشائيّة؛ إذ لا تكون فيها شائبة الإنشاء، بل مفهومه أيضاً بعيدٌ عن عالم الإنشاء كما يحكم به صريح الوجدان.

وهكذا في مقام الفرق بين الجمل الخبريّة والإنشائيّة حيث قال﴿: إنّ في كليهما يتحقّق معنى الإنشائيّة، بل هما مشتركان في هذا المعنى، والفرق بينهما في

أنّ الجمل الخبريّة مشتملة على زيادة، وهو الإخبار عن الواقعيّة، مع أنّ هذا مخالفٌ لما اتّفق عليه جميع العلماء من أنّ الإنشاء والإخبار من المقولتين المتضادّتين كالسواد والبياض، وليست فيهما جهة مشتركة أصلاً، وهذا دليل على بطلان أصل مبناه‌ؒ وهذا المعنى أبعد من كلام المشهور وصاحب الكفاية.

فالأمر دائر بين قول المشهور وما قال به المحقّق الخراسانيؒ مع أنّهما أيضاً مخدوشان من جهة؛ لأنّ تعريف المشهور لا ينطبق على الإنشاء الذي يتحقّق في بيع الغاصب لنفسه، ولازم كلام صاحب الكفاية تعدّد الاعتبار في العقود، وهو بعيدٌ عند العقلاء.

ولكن بعد التحقيق والتدقيق نشاهد أنّ لازم كلام المشهور أيضاً كان تعدّد الاعتبار، أحدهما: اعتبار تحقّق السبب، والآخر: اعتبار تحقّق المسبّب، فإنّهم يقولون بأنّ الإنشاء هو استعمال اللفظ في معناه بداعي تحقّقه في وعاء مناسب -أي الاعتبار- ومعلوم أنّ سببيّة كلمة «بعت» لاعتبار الملكيّة ليست في عالم التكوين أو الخارج، مثل: سببيّة النار للحرارة، بل هي مربوطة بعالم الاعتبار، يعتبرها الشارع والعقلاء، فيكون تعريف المشهور مخدوشاً من جهتين، والترجيح في المقام -بعد المقايسة بين الأقوال- لرأي صاحب الكفايةؒ.

أسماء الإشارة والضمائر

قال المحقّق الخراسانيؒ[1]: يمكن أن يقال: إنّ المستعمل فيه في أسماء الإشارة والضمائر أيضاً عامٌّ، وإنّ تشخّصه إنّما نشأ من قبل ظهور استعمالها، حيث إنّ أسماء الإشارة وضعت ليشار بها إلى معانيها وكذا بعض الضمائر،

(١) كفاية الأصول ١: ١٦.

وبعضها ليخاطب بها المعنى، والإشارة والتخاطب يستدعيان التشخّص كما لا يخفى... ولكن التشخّص الناشئ من قبل الاستعمالات لا يوجب تشخّص المستعمل فيه... فدعوى أنّ المستعمل فيه في مثل «هذا» و«هو» و«إيّاك» إنّما هو المفرد المذكّر، وتشخّصه إنّما جاء من قبل الإشارة أو التخاطب بهذه الألفاظ إليه... غير مجازفة.

ومراده أنّ الوضع والموضوع له والمستعمل فيه فيها عامٌّ وكلّي، وهو المفرد المذكّر، والفرق في مقام الاستعمال فقط. ونظيره قال في باب الحروف في مقام الفرق بين كلمة «من» و«الابتداء»:

مقدمة:

لا يخفى أنّ مورد استعمال كلمة «هذا» عبارة عن الإشارة الحضوريّة، وأنّ عنوان الإشارة يكون من المعاني الحرفيّة المتقوّمة بالطرفين ـ أي المشير والمشار إليه ـ كالظرفيّة المتقوّمة بالظرف والمظروف، هذا متّفقٌ عليه، ولكنّ الإشارة على نوعين: إحداهما: إشارة عمليّة محضة، وهي مستقلّة لا يحتاج في تحقّقها إلى اللفظ، كالإشارة باليد وسائر الجوارح.

والثانية: إشارة لفظيّة، وأمّا في تحقّقها مستقلّة أو أنّها تحتاج إلى اقترانها مع الإشارة العمليّة فاختلف العلماء فيه.

قال بعض الأعلام على ما في كتاب المحاضرات: «إنّ كلمة «هذا» أو «ذاك» لا تدلّ على معناها وهو المفرد المذكّر، إلّا بمعونة الإشارة الخارجيّة كالإشارة باليد ـ كما هي الغالب ـ أو بالرأس أو بالعين، وضمير الخطاب لا يبرز معناه إلّا مقترناً بالخطاب الخارجي»[1].

---

(١) محاضرات في أُصول الفقه ١: ٩١.

ولكن يرد عليه: **أوّلاً**: أنّ الإشارة اللفظيّة وإن كانت مقترنة بالإشارة العمليّة في أكثر الموارد، مع أنّه لا كلّيّة لها، وهي تأكيد لها، فإنّا نرى بالوجدان تحقّق إشارة لفظيّة مستقلّة، ولم يلتزم أحدٌ بعدم صحّة هذا الاستعمال أو مجازيّته.

وثانياً: أنّ الضمائر وأسماء الإشارة لا تنحصر بباب التكلّم فقط، بل يستفاد منها في مقام الكتابة أيضاً، ولا معنى لاقترانها ههنا.

وثالثاً: أنّ لازم اقترانها بها دائماً ـ مع أنّ الإشارة العمليّة مستقلّة في تحقّقها ـ أن تكون الإشارة اللفظيّة تأكيداً لها، فكلمة «هذا» ـ مثلاً ـ وضعت لتأكيد الإشارة.

والحاصل: أنّ كلّاً منهما مستقلّة من حيث التحقّق، وقد يجتمعان للتأكيد، ولاريب في أنّ مدلول حركة اليد ومفاد الإشارة العمليّة لا يكون المفرد المذكّر، بل حركة نحو المشار إليه، عمل وفعل يدلّ على الإشارة، والدالّ هو الفعل، والمدلول هي واقعيّة الإشارة، كأنّه وضع بالوضع الطبيعي للدلالة على الإشارة، وهي معنى حرفي تتقوّم بشخصين: المشير والمشار إليه، وهكذا مدلول «هذا» ومفاد الإشارة اللفظيّة، فإنّه أيضاً يدلّ على الإشارة بلا فرق بينهما، إلّا أنّه أخذ في مشار إليه كلمة «هذا» الخصوصيّتين ـ أعني: كونه المفرد المذكّر والحاضر ـ ولكن لا ربط لهما في حقيقة المعنى كما يؤيّده ابن مالك بقوله: «بذا لمفرد مذكّر أشر».

وأمّا ما قال به المحقّق الخراساني‏‏: من أنّ كلمة هذا وضع لكلّي المفرد المذكّر، فهو مخالف لفهم العرف منه، ويخالف ما يفهم من سائر مرادفاته في باقي اللّغات، ولا يكون بينهما اتّحاد مفهومي ولا اتّحاد من حيث الماهيّة.

لا يقال: إنّه إذا كان مدلول كلمة «هذا» الإشارة مع كونها من المعاني الحرفيّة، فلا يصلح لأن يقع مُسنداً ولا مسنداً إليه، مع أنّ وقوعه مسنداً ليست قابلةً للإنكار، مثل جملة: «هذا زيدٌ» و«هذا قائمٌ».

لأنّا نقول: إنّ الموضوع والمسند والمبتدأ في هذه الموارد وهكذا في الإشارة العمليّة هو المشار إليه لا الإشارة، أو أنّ المحمول قرينةٌ على أنّ الموضوع هو المشار إليه؛ إذ الإشارة ليست بقائم، بل المشار إليه قائمٌ.

والحاصل: أنّ الإشارة ـ سواء كانت إلى القريب أو البعيد ـ لها معان حرفيّة وإن عبّروا عنها بأسماء الإشارة.

مدلول الضمائر

ولابدّ لنا من البحث في كلّ منها مستقلاً، ولا دليل لاشتراكها في المعنى فنلاحظها مستقلّة. أمّا ضمير الغائب ـ مثل كلمة «هو» و«هما» و«هم» و«هي» وأمثال ذلك ـ فالظاهر أنّه مشترك مع اسم الإشارة في المعنى، كما أنّ أسماء الإشارة وضعت لحقيقة الإشارة، كذلك ضمير الغائب وضع لحقيقة الإشارة، إلّا أنّه قيّد في مرجع ضمير الغائب بمعهوديّته ذكراً أو ذهناً، وهذه توجب صلاحيّته للإشارة وينزّله منزلة الحاضر، وإلّا لا يمكن الإشارة اللفظيّة إلى الغائب، كما أنّه لا يمكن إشارة عمليّة إليه، مع أنّ الإشارة اللفظيّة أكثر ما تكون معها إشارة عمليّة، سواء كانت إلى الغائب أو الحاضر، فيكون لضمير الغائب كأسماء الإشارة معنى حرفي.

وأمّا ضمير المخاطب فلا يخفى أنّه لا تحقّق لعنوان الإشارة فيه، وفي مدلوله احتمالان:

الأوّل: أنّه وضع للمخاطبة التي كانت لها واقعيّة متقوّمة بالطرفين، فوضع

ضمير «أنت» و«إيّاك» وأمثال ذلك للمخاطبة، فهو مشترك مع ضمير الغائب في المعنى الحرفي.

الثاني: أنّ الواضع في مقام الوضع لاحظ عنوان كلّي المخاطب ثمّ وضع لفظ المخاطب لهذا العنوان الكلّي، ولفظ «أنت» و«إيّاك» لمصاديق هذا المفهوم، ولذا إن سمع كلمة «أنت» من وراء الجدار يتصوّر مخاطباً جزئيّاً، بخلاف كلمة «المخاطب»، وهذه عبارة عن الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، فلا تنحصر مصاديقه بباب الحروف، ولكنّ هذا الاحتمال مبنائي، وهو ممنوع عندنا ـ كما مرّ ـ فيكون معنى الضمير المخاطب على هذا الاحتمال معنى اسمي.

وأمّا ضمير المتكلّم ففي مدلوله أيضاً احتمالان:

أحدهما: أنّ لفظ «أنا» وكذا لفظ «نحن» وضع للإشارة بشرط أن يكون المشار إليه فيه نفس المتكلّم أو الأنفس، ويؤيّده اقترانها غالباً مع الإشارة العمليّة إلى النفس أو الأنفس، فيكون له معنى حرفي.

وثانيهما: أنّ الواضع حين الوضع لاحظ مفهوم كلّي المتكلّم، ثمّ وضع كلمة «المتكلّم» لهذا المفهوم الكلّي، وكلمة «أنا» لمصاديقه بنحو الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ. ويؤيّده سماعهما من وراء الجدار، فإنّ من السماع الأوّل ينتقل الذهن إلى المعنى الكلّي، ومن السماع الثاني إلى المعنى الجزئي والخاصّ، فيكون له معنى اسمي.

نكتة: أنّ المعاني الحرفيّة مع أنّها في تحقّقها تحتاج إلى الطرفين، ولكن في مقام الإفادة وبيان المقاصد يتعلّق الغرض بها؛ لأنّ غرض المتكلّم في جميع الجمل بيان هوهويّة متحقّقة بين الموضوع والمحمول، فيكون لها في هذا المقام كمال الاستقلال.

الأمر الثالث

استعمال اللفظ في المعنى المجازي

اختلفوا في أنّ ملاك صحّة استعمال اللفظ في المعنى المجازي وما يناسب الموضوع له هل هو بالطبع أو بالوضع، أعني ترخيص الواضع في الاستعمال لوجود عُلقة من العلائق؟ وجهان بل قولان، أظهرهما أنّه بالطبع، بشهادة الوجدان بحسن الاستعمال فيه ولو مع منع الواضع عنه، وباستهجان الاستعمال فيما لا يناسبه، ولو مع ترخيصه، ولا معنى لصحّته إلّا حُسنه. هذا ما قال به صاحب الكفاية[1].

لا يخفى أنّ أصل كلامه مؤيّد بوضع أعلام شخصيّة؛ إذ الواضع ـ مثل الأب وغيره ـ يضع لفظ «حاتم» مثلاً لابنه، مع أنّه لا يعلم باتّصافه بصفة الجود في المستقبل، وبعد اتّصافه بهذه الصفة يطلق هذا اللفظ على كلّ من اتّصف بصفة الجود بلا ترخيص من الواضع؛ إذ الطبع يقبله ويحسّنه، ولكنّ دليله مجملٌ، فإنّا لا نعلم أنّ التفسير من صحّة الاستعمال بحسن الاستعمال ينحصر في الاستعمالات المجازيّة أو يشمل الاستعمالات الحقيقيّة أيضاً، ولابدّ من أعمّيّته في كلّ الاستعمالات؛ إذ لا يعقل للصحّة معنيان، وحينئذٍ هل يكون الحسن في

---

(1) كفاية الأصول ١: ١٩.

مقابل القبح أو في مقابل عدم الحسن؟ فإن كان المراد هو الأوّل لكان استعمال الغلط قبيحاً، وهو كما ترى فإنّا لا نرى القبح في استعمال الغلط، غاية الأمر هو باطلٌ، والباطل ليس بقبيح.

وإن كان المراد هو الثاني فإنّا لا نرى حُسناً في الاستعمالات الحقيقيّة، بل لعلّ استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي لا حُسن فيه، ولذا يكون مقصوده من الاستدلال غير معلوم.

وذهب المشهور إلى أنّ المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له، وملاك الصحّة عبارة عن إذن الواضع وترخيصه، سواء كان ممّا يقبله الطبع أم لا.

وخالفهم السكّاكي في قسم واحد من المجازات، وهو الاستعارة، وقال: إنّ ذلك حقيقة لغويّة، بمعنى أنّ استعمال لفظ «أسد» ـ مثلاً ـ في «الرجل الشجاع» بعلاقة المشابهة استعمال حقيقي لا مجازي، ولكنّ العقل والذهن تصرّف وجعل ادّعاءً ما ليس بفرد فرداً، فكأنّه كان للأسد فردان: أحدهما: فرد حقيقي ـ وهو الحيوان المفترس ـ والآخر: فرد ادّعائي، وهو للرجل الشُجاع.

واستدلّ عليه بأنّه لولا هذا التصرّف لما صحّ التعجّب في قوله:

قامت تظلّلني ومن عجب　　شمسٌ تظلّلني من شمس

إذ الشاعر ادّعى معشوقته فرداً من الشمس فتعجّب، وإلّا لا يكون في تظلّل الجسم تعجّبٌ، وهذا لا يوافق قول المشهور، وهو واضح[1].

ولابدّ من توجيه كلامه بوجهين:

الأوّل: أنّ كلمة «أسد» اسم جنس مثل كلمة «إنسان» وضع لمفهوم كلّي ينطبق على جميع المصاديق، وإن استعمل لفظ «أسد» في مصداق خاصّ فهذا

(١) مفاتيح العلوم: ١٥٦ ـ ١٥٨.

استعمال في غير ما وضع له، كما أنّ لفظ «الإنسان» إن استعمل في فرد خاصّ بحيث يدلّ على معنى خاصّ فأيضاً استعمال في غير ما وضع له، ولذا قلنا في قضيّة «زيدٌ إنسانٌ»: إنّ الحمل فيها حمل شائع صناعي، وملاكه الاتّحاد في الوجود لا في الماهيّة، بمعنى أنّ «زيداً» فردٌ من الإنسان.

وإذا كان حال الكلّي مع مصداقه كذلك، فكيف حال استعمال لفظ «أسد» في الرجل الشجاع، مثل قولك: «زيدٌ أسدٌ» و«أسدٌ عليّ وفي الحروب نعامة»؟! ومن المعلوم أنّ هذا الاستعمال بطريق أولىٰ استعمال في غير ما وضع له. فلابدّ من توجيه كلام السكّاكي بأنّ لفظ «أسد» ههنا استعمل في معناه الحقيقي، وهي ماهيّة كلّيّة، ولكن في مقام التطبيق ادّعى أنّ الرجل الشجاع أيضاً كان من أفراد هذه الماهيّة، وهكذا في سائر الموارد.

الثاني: أنّ استعمال الأعلام الشخصيّة بعلاقة المشابهة في غير ما وضع له يكون بادّعاء العينيّة، مثل لفظ «حاتم» الذي وضع لشخص خاصّ، وليس له معنى كلّي إذا استعمل في كلّ من اتّصف بصفة الجود بادّعاء العينيّة، بمعنى: أنّ لفظ «حاتم» استعمل في معناه الحقيقي، ولكن ادّعي أنّ «زيداً» هو «حاتم»، وهكذا في قول الشاعر الّذي استدلّ به، فإنّ الشاعر ادّعى أنّ معشوقته عين الشمس، ولذا أطلق الشمس عليها.

وذكر الشيخ محمّد رضا الأصفهاني‌ؒ في هذا المقام في كتاب وقاية الأذهان كلاماً قابلاً للتأييد، وتبعه تلميذه الإمام الخميني ـ دام ظلّه ـ[1]، ولكن لابدّ لنا من ذكر مقدّمة لتوضيح كلامه‌ؒ وهي: أنّ الأصوليّين اختلفوا في أنّ تخصيص العامّ يستلزم المجازيّة فيه أم لا؟ والمتقدّمون منهم يقولون: بالاستلزام،

(١) وقاية الأذهان: ١٠١ ـ ١٣٥.

والمتأخّرون ـ ومنهم المحقّق الخراساني‏‏[1] ـ يقولون: بعدم الاستلزام، فإنّ لنا إرادة استعماليّة وإرادة جدّيّة، ولا يخفى أنّهما قابلتان للتفكيك والتخالف، مثل أنّ المقنن في مقام وضع القانون كان من عادته جعل القانون بصورة الكلّي، ثمّ خرّج بعض الموارد بعنوان التبصرة ونحوها، وليس معناه عدم استعمال ألفاظ القانون في معناها، بل حاكية عن أنّ الإرادة الجدّيّة ليست تابعة للإرادة الاستعماليّة.

ومثل قول المولى: «أكرم كلّ عالم»، ثمّ قوله بدليل منفصل: «لا تكرم زيداً العالم»، ومن الممكن عدم تعلّق مراده من أوّل الأمر بـ«إكرام زيد»، ولكن ليس معناه عدم استعمال «أكرم كلّ عالم» في معناه، بل المراد أنّ الإرادة الاستعماليّة تتعلّق بكلّ الأفراد والمصاديق حتّى «زيد العالم». وأمّا الإرادة الجدّيّة فلا تتعلّق بإكرامه، فالتخصيص يختصّ في دائرة الإرادة الجدّيّة فقط.

وهكذا قال العلّامة الأصفهاني‏ في باب المجاز، وملخّص كلامه: أنّ اللفظ في جميع المجازات لا يستعمل إلّا فيما وضع له، ولكنّ ما هو المراد استعمالاً غير ما هو المراد جدّاً، بمعنى أنّ في مقام تطبيق ما هو الموضوع له على غيره إمّا يدّعى كونه مصداقاً له ـ كما في الكلّيّات ـ وإمّا يدّعى كونه عينه ـ كما في الأعلام ـ ثمّ استدلّ بأنّ حقيقة المجاز ليست إلّا التلاعب بالمعاني، بحيث تحفظ بها لطائف الكلام وجمال الأقوال في الخُطب والأشعار التي لا يكون في الاستعمالات الحقيقيّة منها خبرٌ ولا أثر، كما في قوله تعالى: ﴿وَقُلْنَ حَٰشَ لِلَّهِ مَا هَٰذَا بَشَرًا إِنْ هَٰذَآ إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾[2]؛ إذ لا يكون حُسن المجاز بالتلاعب

---

(١) كفاية الأصول ١: ٣٣٥ـ٣٣٩.

(٢) يوسف: ٣١.

بالألفاظ وإعارة لفظ الملك عارية عن معناه لوجود يوسف، وجعلهما متّحدان في الاسم، بل أنّ «الملك» استعمل في معناه الحقيقي، وادّعي أنّ يوسف من مصاديقه، مع أنّ جملة «حاش لله» لا يناسب لفظ «الملك»، بل يناسب معناه.

وكما في قوله: ﴿وَسْئَلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِي كُنَّا فِيهَا﴾[١]، فإنّه لا حسن للمجاز إن كان المراد من القرية أهلها؛ إذ لا دليل لحذفه ههنا، بل القرية استعملت في معناها الحقيقي، كأنّهم قالوا: تشهد على عدم سرقتنا الجمادات، مثل قول الفرزدق:

هذا الذي تعرف البطحاء وطأته   والبيت يعرفه والحلّ والحرم[٢]

فإنّ جعل هذا الشعر وأمثاله من المجاز بالحذف ـ مع أنّه لا يناسب البلاغة ـ مخالف لدليل وجود المجازات في الكلام، وهكذا إطلاق العين على الربيئة ليس إلّا بادّعاء كونها عيناً باصرة بتمام وجوده لكمال مراقبته وإعمال ما هو أثر خاصّ لها، وهذا المعنى يوجب الحسن في الكلام واللطائف في الأقوال، وأصل وجُود العلائق ليس إلّا مجوّزاً ومُصحّحاً للاستعمال.

ولا يخفى أنّ المجاز قد يكون في الكلمة مثل: استعمال لفظ «أسد» في الرجل الشجاع، وقد يكون في الإسناد مثل: «أنبت الربيع البقل»، فإنّ إسناد الإنبات ـ مع أنّه من أفعاله ـ تعالى إلى الربيع مجازيّ، وقد يكون في المركّب، وهو إرادة المعنى المجازي من الجملة، مثل قولك للمتحيّر: «أراك تقدّم رجلاً وتؤخّر أُخرى»؛ لأنّ ألفاظها استعملت في معانيها الحقيقيّة، وليس للمركّب وضع على حدة، ويدّعى أنّ هذا الشخص المتردّد والمتحيّر حاله وأمره يتجلّىٰ في هذا

---

(١) يوسف: ٨٢.

(٢) الإرشاد للمفيد ٢: ١٥١.

المثل كأنّه هو، فتكون الإرادة الاستعماليّة ههنا أيضاً متعلّقة بالمعنى الحقيقي، وأمّا الإرادة فتتعلّق بالمعنى المجازي، وليس على مبنى المشهور توجيه للمجاز المركّب.

هذا، والفرق بين قول السكّاكي وهذا القول: **أوّلاً**: أنّ كلامه منحصرٌ بباب الاستعارة فقط، بخلاف هذا القول فإنّه لا يختصّ بباب دون باب، بل يشمل جميع المجازات.

وثانياً: أنّ الإشكالين المذكورين في كلام السكّاكي في أسماء الأجناس والأعلام الشخصيّة، ثمّ توجيه كلامه بالوجهين المذكورين غير وارد على هذا القول، ولا يحتاج إلى التوجيه والتأويل أصلاً.

وثالثاً: أنّ ادّعاء العينيّة أو الفرديّة في باب الاستعارة على مذهب السكّاكي يقع قبل الاستعمال، ثمّ يستعمل اللفظ في المصداق الادّعائي، وعلى ما قال به العلّامة الأصفهاني يقع بعد استعمال اللّفظ حين تطبيق طبيعة الموضوع له على المصداق.

ولا يخفى أنّ هذا المعنى مؤيّدٌ بلفظ المجاز؛ إذ الحقيقة عبارة عن الأمر الثابت، والمجاز ما أُخذ فيه عنوان المرور، كما قال أمير المؤمنين عليه السلام: «الدنيا دار المجاز، والآخرة دار القرار»[1]، فإنّا نمرّ على هذا المعنى من ممرّ المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي. هذا أوّلاً.

وثانياً: أنّ الدلالة اللفظيّة الوضعيّة على ثلاثة أقسام: المطابقيّة والتضمنيّة والالتزاميّة، والمعنى المجازي لا يدخل في أحدها؛ إذ المعنى المجازي معنى غير ما وضع له اللّفظ وغير مدلول له.

---

(١) نهج البلاغة: الخطبة ٢٠٣.

لا يقال: إنّ المجاز إن كان بعلاقة الجزء والكلّ يكون داخلاً تحت الدلالة التضمنيّة.

لأنّا نقول: إنّ معناه عبارة عن دلالة اللفظ على الكلّ، ولمّا كان الكلّ مركّباً من الأجزاء يدلّ على الجزء بتبع الكلّ، وهكذا في الدلالة الالتزاميّة فإنّ مدلول اللفظ الملزوم وبتبع مدلوليّته يدلّ على اللازم، لا أن يستعمل اللفظ الموضوع للكلّ في الجزء، فلابدّ من القول باستعمال اللفظ في معناه الحقيقي حتّى يكون داخلاً تحت الدلالة المطابقيّة.

ويمكن **أن يقال:** إنّ المجاز محفوفٌ بالقرينة، مثل: «رأيت أسداً يرمي» ومعلوم أنّ للقرينة معنى مطابقيّاً، وتدلّ عليه بالدلالة المطابقيّة.

قلنا: إنّ هذا متّفقٌ عليه، ولكن على المبنى المشهور لفظ «الأسد» استعمل في الرجل الشجاع، وهو ليس بمدلول مطابقي له، مع أنّ القرينة قد تكون حاليّة، فلا يكون الاستعمال المجازي في غير ما وضع له.

قال المحقّق الخراساني‌‌ؒ[1]: لا شبهة في إطلاق اللفظ وإرادة نوعه به، وله مثالان: الأوّل: ما يشمل نفسه أيضاً مثل: «زيد لفظ»، والثاني: مالا يشمل نفسه، مثل: «ضرب فعل ماضٍ».

وكذا إطلاق اللفظ وإرادة صنفه، وله أيضاً مثالين: أحدهما: ما يشمل نفسه أيضاً، مثل: قولك: «زيدٌ إذا وقع في ابتداء الكلام مبتدأ»، وثانيهما: ما لا يشمل نفسه مثل: «زيدٌ في ضرب زيدٌ فاعلٌ» إذا لم يقصد به شخص القول.

وكذا إطلاق اللفظ وإرادة مثله كـ«زيد» في المثال المذكور، أو إذا سمعت كلمة «زيدٍ» وأنت تقول: «زيدٌ علمٌ شخصيٌّ».

---

(١) كفاية الأصول ١: ١٩ـ٢٠.

الأمر الرابع

إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله أو شخصه

وههنا يتصوّر قسم رابع، وهو: إطلاق اللفظ وإرادة شخصه، ومثّله ﷺ بـ«زيد لفظٌ»، ولكنّ الأولى منه ما يقول به القائل بعد تكلّمه بكلام: «هذا لفظي»، أو «هذا كلامي».

ولابدّ لنا من البحث في مقامين:

الأوّل: في صحّة هذه الإطلاقات وعدمها. وناقش صاحب الفصول ﷺ[1] في القسم الأخير منها.

واستدلّ صاحب الكفاية ﷺ لصحّة الأقسام الثلاثة الأُول بدليلين: الأوّل: ما اختاره[2] في باب المجاز من أنّ صحّة الاستعمال عبارة عن حسنه، وفي هذه الموارد أيضاً لا يرى قُبحاً، بل الحسن موجودٌ، فيكون الإطلاق صحيحاً بالطبع لا بالوضع.

والثاني: أنّا نرى مثل هذه الإطلاقات في المهملات التي لا وضع لها أصلاً، مثل: «دَيزٌ لفظٌ»، فلا يشترط في صحّة الإطلاق ترخيص الواضع.

---

(١) الفصول الغروية: ٢٢.

(٢) كفاية الأُصول ١: ١٩ ـ ٢٠.

ويؤيّده أوّلاً: شيوع هذه الإطلاقات في المحاورات. وثانياً: انحصار بعض موارد التفهيم والتفهّم بهذه الإطلاقات. مثلاً: إذا أمر الأُستاذ تلميذه بتركيب جملة «جاء زيدُ من السفر» فلابدّ له من القول: بأنّ «جاء» فعل و«زيدٌ» فاعله. فلا دليل على انحصار الإطلاقات الصحيحة في الحقيقة والمجاز، بل هذه الإطلاقات أيضاً صحيحةٌ.

وأمّا القسم الرابع ـ يعني إطلاق اللفظ وإرادة شخصه ـ كما إذا قال الأُستاذ لتلامذته: «تلفّظُوا كلّ واحد منكم بلفظ»، وقال أحدهم: «زيد لفظي»، وآخر مثلاً: «بكر لفظي»، وهكذا.

ولكن استشكل صاحب الفصول[1] في صحّته بأنّه إن اعتبر دلالته على نفسه حينئذٍ لزم اتّحاد الدال والمدلول. وإن قيل: لا دلالة له على شيء لزم تركّب القضيّة من جزءين؛ لأنّ القضيّة اللفظيّة المركّبة من ثلاثة أجزاء تكون حاكية عن المحمول والنسبة لا الموضوع؛ إذ لم يكن لكلمة «زيد» مفاد ومدلول، ولم تكن حاكيةً عن شيء، فتكون القضيّة المحكيّة بها مركّبة من جزءين مع امتناع التركّب إلّا من ثلاثة؛ ضرورة استحالة ثبوت النسبة بدون المنتسبين.

وأجاب المحقّق الخراساني[2] عن الأوّل بقوله: يمكن أن يقال: إنّه يكفي تعدّد الدال والمدلول اعتباراً وإن اتّحدا ذاتاً، فمن حيث إنّه لفظ صادر عن لافظه كان دالّاً، ومن حيث إنّه نفسه وشخصه مراده كان مدلولاً.

وعن الثاني بقوله: إنّ حديث تركّب القضيّة من جزءين لولا اعتبار الدلالة

(١) الفصول الغروية: ٢٢.

(٢) كفاية الأصول ١: ٢٠.

في البين إنّما يلزم إذا لم يكن الموضوع نفس شخصه، وإلّا كان أجزاؤها الثلاثة تامّة، وكان المحمول فيها منتسباً إلى شخص اللفظ ونفسه، غاية الأمر أنّه نفس الموضوع لا الحاكي عنه، بمعنى أنّ الموضوع في القضيّة الملفوظة والمحكيّة هو كلمة «زيد» ولا إشكال فيه.

ولكنّ التحقيق في الجواب ـ بعد القول بأنّ كلام صاحب الكفاية في مقام الجواب كان في محلّه ـ: أنّ البحث ههنا في مقام إثبات صحّة هذه الإطلاقات، وأمّا البحث عن تسميتها فهل لها دخل بالاستعمال والدلالة أم لا فسيأتي إن شاء الله في المقام الثاني، وهو متفرّع على إثبات أصل الصحّة.

وأمّا المقام الثاني: فهو هل أنّ لعنوان الاستعمال والدلالة دخلاً في هذه الإطلاقات أم لا؟ وتوضيح المقام يتوقّف على بيان مقدّمة: وهي أنّ الاستعمال عبارة عن طلب عمل اللفظ في المعنى بحيث إن سمع لفظ «زيد» ينقش صورة منه في ذهن السامع لا عينه، فإنّ عين اللفظ كالوجود الخارجي لا يمكن إتيانه في الذهن، فإنّهما متبائنان ولا يجتمعان، وهذه الصورة الذهنيّة تكون بمنزلة المرأة للانتقال إلى المعنى.

إذا عرفت هذه فنبحث في كلّ واحد من الأقسام على حدة، ونبدأ من القسم الأخير، وهو أن يقول: «زيدٌ لفظي» وأراد به شخصه ونفسه، فهل ينطبق عنوان الاستعمال المذكور عليه بمعنى أنّه دالٌّ على شخصه، وأنّ المتكلّم استعمل اللفظ في شخصه أم لا؟ والظاهر أنّه لا ينطبق؛ إذ ملاك الاستعمال ليس بموجود، فإنّ المتكلّم إذا قال: «زيدٌ» يوجد في الذهن الصورة الذهنيّة منه، ثمّ يتوقّف فينظر إذا كان المحمول مثل «قائمٌ» وأمثال ذلك ينتقل منه إلى الوجود الخارجي، وإن كان المحمول كلمة «لفظي» وأمثاله فيتوقّف فيه ولم

ينتقل إلى شيء؛ إذ لا يوجد شيء حتّى ينتقل إليه.

ولا يخفى أنّ كلام صاحب الكفاية في مقام بيان المغايرة الاعتباريّة بين الدالّ والمدلول لا يخلو من إشكال، فإنّ لازم كلامه تقدّم مقام الصدور على مرحلة الدلالة، فإنّه يقال: إنّ لفظ «الأسد» بما أنّه لفظ صادر من المتكلّم فهو دالٌّ، مع أنّ اللفظ الدال صدر من المتكلّم، ومعلوم أنّه لم يقل: إنّ اللفظ صادر من المتكلّم يدلّ على معنى كذا، ويشهد لذلك عدم اعتنائه‌ﷺ في مقام الاستعمال بهذه المغايرة، وعدم قبوله الاستعمال في هذا القسم من الأقسام، ولذا لا شكّ ولا شبهة في أنّ الاستعمال ليس بموجود ههنا.

وأمّا القسم الثالث ـ وهو إطلاق اللفظ وإرادة مثله ـ والظاهر أنّ الاستعمال فيه متحقّق وإن خالف فيه بعض الأعاظم؛ وذلك لأنّ الملاك المذكور للاستعمال موجود فيه، فإنّ اللفظ الصادر من المتكلّم موجد للصورة الذهنيّة للمخاطب، وينتقل منها إلى شيء آخر، ولكنّه لا يكون من مقولة المعنى بل من مقولة اللفظ، مثلاً قال قائل: «جاء زيد من السفر»، وأنت تقول: كلمة «زيد» في هذه الجملة تكون فاعلاً، وهذا الإطلاق إطلاق اللفظ وإرادة فرد آخر، فالاستعمال يكون متحقّقاً، غاية الأمر أنّ المستعمل فيه غير الموضوع له.

ولكن ناقش فيه أُستاذنا المرحوم السيّد البروجردي‌ﷺ[1] بأنّ اللفظ الصادر من متكلّم غير اللفظ الصادر من متكلّم آخر؛ لأنّ لهما خصُوصيّتين بلحاظ متكلّميهما، ولكنّ المخاطب يتوجّه ذهنه إلى صرف الطبيعة غافلاً عن خصُوصيّاتهـا، وينتقل بقرينة الحكم إلى الحصّة المتحقّقة منها في ضمن الشخص المراد، فلا يراد من إلقاء اللفظ إلى المخاطب وإيجاده في ذهنه أن ينتقل

(١) نهاية الأصول ١: ٣٤، الحجّة في الفقه ١: ٤٠ـ ٤٤.

منه إلى شيء آخر، فلا يكون في هذا المورد استعمال وإفناء للفظ في شيء آخر، فلا يصحّ إطلاق لفظ الاستعمال، فإنّ المقصود من ذكر اللفظ هو تحقّق نفس طبيعة اللفظ في ذهن المخاطب لا بما هي هي، بل بما أنّها مرآة لأفرادها.

ولكنّ التحقيق أنّه ليس بتامّ، فإنّ المتكلّم إذا قال: زيد في كلام القائل فاعلٌ، تصوّر «زيداً» الصادر من المتكلّم، ثمّ استعمل كلمة «زيد» فيه، وكان المستعمل والمستعمل فيه متعدّداً بالوجدان، ولا دخل لغفلة المخاطب وتوجّهه في هذا المعنى، ويشهد لتعدُّدهما تعدّد المتكلّم، وكلامه ﷺ خارجٌ عن محلّ النزاع كما لا يخفى، وهذا المعنى مُسلّمٌ كما قال به صاحب الكفاية ﷺ.

وأمّا القسم الأوّل والثاني ـ أي إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه ـ فحكمهما واحدٌ ولا معنى للتفصيل بينهما.

وقبل بيان تحقّق الاستعمال وعدمه فيهما لابدّ لنا من ملاحظة كلام المحقّق الخراساني[1] ههنا، وهو يقول ابتداءً: إنّه يمكن أن يقال: إنّه ليس من باب الاستعمال ما إذا أطلق اللفظ وأُريد به نوعه أو صنفه، كما تقول: «زيدٌ لفظٌ»، فإنّ كلمة «زيد» فرد من النوع ومصداقه، لا أنّه لفظ، والنوع معناه كي يكون مستعملاً فيه استعمال اللفظ في المعنى، فلا يكون في البين لفظ قد استعمل في معنى، بل فردٌ قد حكم في القضيّة عليه بما هو مصداق لكلّي اللفظ، لا بما هو خصوص الجزئي، ونظيره قولك: «زيدٌ متعجّبٌ»؛ إذ هو بما أنّه فرد من أفراد الإنسان كان موضوعاً للتعجّب لا بما أنّه «زيدٌ»؛ إذ لا خصوصيّة فيه.

واحتمل ثانياً تحقّق الاستعمال في ما نحن فيه، بمعنى أنّه إذا لُوحظ خصوصيّة لفظ «زيد» بعنوان المستعمل ـ غاية الأمر أنّ المستعمل فيه هو

(١) كفاية الأصول ١: ٢٢.

الطبيعي والكلّي ـ فيتحقّق الاستعمال، كما إذا قصد به فرد مثله، مثل استعمال لفظ «زيد» في طبيعي الإنسان.

ثمّ قال: وبالجُملة، وحاصل كلامهﷺ عبارة عن أنّ لكلّ من إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه تتصوّر صورتان: فإذا أُطلق وأُريد به نوعه أو صنفه كما إذا أُريد به فرد مثله ـ يعني كان لفظ «زيد» الصادر عن المتكلّم مع خصوصيّته مستعملاً، والمستعمل فيه كلّ لفظ «زيد» الذي يتلفّظ به في أيّ كلام وأيّ حالةٍ ـ كان من باب استعمال اللفظ في المعنى وإن كان لفظ «زيد» فرداً منه، وقد حكم في القضيّة بما يعمّه. وإن أُطلق ليحكم عليه بما هو فرد كُلّيّته ومصداقه، لا بما هو لفظه وبه حكايته فليس من باب الاستعمال، كأنّه في مقام جعل «زيد» موضوعاً للّفظ تجرّد عن الخصُوصيّات، وجعل الموضوع طبيعي لفظ «زيد».

وقال في آخر كلامه: لكنّ الإطلاقات المتعارفة ظاهراً ليست من قبيل الثاني كما لا يخفى، وفيها ما لا يكاد يصحّ أن يراد منه عدم الاستعمال ممّا كان الحكم في القضيّة لا يكاد يعمّ شخص اللفظ، كما في «ضرب فعل ماض»؛ لأنّ «ضرب» في مثل هذا التركيب مبتدأ لا فعل ماض، فلا يعمّه الحكم في القضيّة، بل إنّما يكون اسماً حاكياً عمّا يكون محكوماً به، فلابدّ من الاستعمال هاهنا؛ إذ لا فائدة في تجريد الخصُوصيّات.

وأمّا أُستاذنا المرحوم السيّد البروجرديﷺ[1] فقد أنكر الاستعمال في هذين القسمين بطريق أولى بعد إنكاره فيما إذا أُطلق اللفظ وأُريد به فرد مثله، فإنّ خصُوصيّة «زيد» مغفول عنها هاهنا لدى المتكلّم والمخاطب، فكأنّه أُلقي طبيعي

---

(١) نهاية الأصول ١: ٣٣ـ٣٤.

لفظ «زيد» واستمع المخاطب أيضاً هذا الطبيعيّ، فليس من الاستعمال خبر ولا أثر.

ولكنّ التحقيق: أنّ الاستعمال في هـذين القسـمين ليس قـابلاً للإنكـار، وتوضيحه يتوقّف على بيان مقدّمة، وهي: أنّ للفرديّة والكلّيّة واقعيّتين بحيث لايمكن انفكاك الفرديّة من الفرد والكلّيّة من الكلّي، فلا تكون فرديّة «زيد» من الأُمور الاعتباريّة بحيث إذا لُوحظ مع خصوصيّاته يـصير جـزئيّاً، وإن لُوحظ بدونها يصير كلّيّاً. هذا أوّلاً.

وثانياً: أنّ الفرد والكلّي متباينان من حيث الماهيّة وإن اتّحدا مـن حـيث الوجود، ولذا كان الحمل فيهما حملاً شائعاً صناعيّاً، مثل «زيد إنسان».

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ في قضيّة «زيد لفظٌ» لا إشكال في فرديّة «لفظ» هذا الكلام، فكيف يمكن تجريده منها فيكون اللّفظ فرداً له ماهيّة وواقـعيّة والمراد منه كلّي له واقعيّة وماهيّة أُخرى؟! فالمستعمل شيء والمستعمل فـيه شيء آخر، فكان الاستعمال متحقّقاً بلا إشكال.

إن قلت: سلّمنا أنّ المستعمل هو شخص «زيد» ولكن المستعمل فيه كلّي يشمل المستعمل أيضاً، فيلزم اتّحاد المستعمل والمستعمل فيه.

قلنا: إنّ المستعمل فيه هو نفس الكلّي، وليس معنى انطباقه على المصاديق أن تكون الأفراد مستعمل فيه، بل لا يكون المستعمل فيه هذا الفرد ولا سائر الأفراد، فالمغايرة بينهما أوضح من أن يخفى، فالاستعمال كان متحقّقاً.

الأمر الخامس

وضع الألفاظ لذوات المعاني

واختلفوا في أنّ الألفاظ موضوعة للمعاني الواقعيّة أم المرادة؟ بحيث أن يكون للإرادة دخل فيها شرطاً أو شطراً؟ فلابدّ لنا ابتداءً من تحرير محلّ النزاع، وبيانه يتوقّف على ذكر أقسام الإرادة فاعلم أنّ الإرادة على أقسام:

أحدها: مفهوم الإرادة وما وضع له لفظ الإرادة، ويُعبّر عنه بالشوق المؤكّد المحرّك للعضلات نحو المراد، وهذا هو الموضوع له لكلمة «الطلب» على فرض الاتّحاد بينهما، وهذا هو ماهيّة الإرادة.

وثانيها: وجود الإرادة، ومعلوم أنّ الوجود على قسمين؛ إذ الماهيّة قد تتحقّق في الذهن، وتحقّقها في الذهن عبارة عن التفات النفس إليها ولحاظ معناها. وقد تتحقّق في الخارج، وتحقّقها في الخارج ووجودها الحقيقي عبارة عن الشوق الواقعي القائم بالنفس الذي هو محرّك للعضلات نحو المراد، ولكنّ هذه الواقعيّة تكون من سنخ المعاني الحرفيّة؛ لأنّها متقوّمة بالطرفين، أعني المريد والمراد.

وثالثها: الإرادة الإنشائيّة أو الطلب الإنشائي على فرض اتّحادهما، بأنّ المتكلّم ينشئ ويقصد به تحقّق ماهيّة الطلب.

إذا عرفت أقسام الإرادة فنقول: إنّ المراد من الإرادة في ما نحن فيه هي الإرادة الواقعيّة والحقيقيّة، وهل للإرادة الجزئيّة الواقعيّة دخل في معنى الإنسان ـ مثلاً ـ بعنوان الجزء أو القيد أم لا؟ قيل: لها دخلٌ. وذكر المحقّق الخراساني‏[1] وبعض آخر وجوهاً لإبطال دليل من يقول بدخلها في الموضوع له:

أحدها: التبادر، فإنّ سماع كلمة «زيد» من وراء الجدار يوجب انتقال الذهن إلى الهيكل الخارجي، فتكون ذوات المعاني تمام الموضوع له في الأعلام الشخصيّة، وهكذا في أسماء الأجناس.

وثانيها: إيجاد الإشكال في القضايا الحمليّة لو قلنا به، فإنّ الملاك فيها الاتّحاد والهوهويّة، مثل «زيدٌ قائمٌ»، فلو كانت الإرادة جزء معنى «زيد» و«القائم» لكانت إرادة «زيد» غير إرادة «القائم»، فلا يكن بينهما اتّحاد، ولايصحّ الحمل بدون تجريدهما عن الإرادة، وحيث إنّه لا نحتاج إلى التجريد في تشكيل القضايا نستكشف أنّه لا دخل للإرادة في المعنى الموضوع له.

وثالثها: أنّ لازم ذلك ألّا يكون في العالم وضع العامّ والموضوع له العامّ أصلاً، ويلزم كون وضع عامّة الألفاظ عامّاً والموضوع له خاصّاً؛ لأنّه إذا كان الحيوان الناطق المقيّد بإرادة معنى الإنسان، ومعلوم أنّ الإرادة جزئيّةٌ، فيلزم أن يكون المعنى الموضوع له جزئيّاً.

وأمّا دليل من يقول بدخلها فبيانه يحتاج إلى ذكر مقدّمتين:

الأُولى: أنّ العلّة الغائيّة في الأفعال والحركات الاختياريّة وإن كانت متأخّرة بوجودها العيني والخارجي عن نفس الأفعال والحركات ولكنّها

(١) كفاية الأصول ١: ٢٢ـ٢٣.

مؤثّرة في تحريك الفاعل بوجودها الذهني، بل هي المهمّ في سلسلة العلل.

الثـانية: أنّ المعلول بما أنّه رشحة من رشحات العلّة فلا استقلال له؛ لأنّه عين الربط بعلّته، فهو لا محالة يتضيّق تضيّقاً ذاتياً بضيقها، ولا يمكنه أن يكون أوسع منها، فكلّ معلول محدود ومضيّقٌ بالعلّة الغائيّة.

وبالنتيجة: العلّة الغائيّة في باب الوضع عبارة عن السهولة في التفهيم والتفهّم، يعني إظهار المقاصد وبيان ما تتعلّق به الإرادة، فيكون تعلّق الإرادة بالمعاني جزء العلّة الغائيّة، فتضيّق المعلول ـ أي دائرة الوضع ـ بالمعاني المقصودة، ولذا لو سمعت لفظاً من لافظ بلا شعور لا وضع له؛ إذ لم يكن فيه القصد والإرادة.

ولكنّ التحقيق: أنّ الوضع بعد عدم تحقّق علقة ذاتيّة بين اللفظ والمعنى عبارة عن جعل علقة اعتباريّة بينهما، وثمرته دلالة اللفظ على المعنى بحيث إنّه إذا سمع سامع اللفظ ينتقل ذهنه إلى المعنى، ودلالة اللفظ على المعنى لا يكون زائداً على دلالة إشارة عمليّة على المشار إليه؛ لأنّ وضع اللفظ لسهولة فهم المعنى وجعله علامة له، ولا دخل للإرادة فيها أصلاً. هذا أوّلاً.

وثانياً: لو سلّمنا إيجاد التضييق في الوضع من ناحية العلّة الغائيّة، ولكن ليس معناه مدخليّة حقيقة الإرادة في الموضوع له شطراً أو شرطاً، بل معناه أنّ مورد تحقّق العلاقة الوضعيّة عبارة عمّا تحقّقت فيه الإرادة، ولولا الإرادة لما تحقّق الوضع.

ونظيره نزاع صاحب المعالم وصاحب القوانين في مسألة استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى واحد، فقال صاحب المعالم[1]: «إنّ كلّ لفظ وضع

(١) معالم الدين: ٣٩.

للمعنى بقيد الوحدة، بحيث لو استعمل في أكثر من معنى واحد يلزم استعمال اللفظ في غير الموضوع له».

وقال صاحب القوانين[١]: «إنّ حين وضع لفظ العين للعين الباكية كانت العين مقرونة بالوحدة، فلا دخل لها في الموضوع له».

وهكذا في ما نحن فيه، فحين تتحقّق الإرادة يتحقّق الوضع، وأمّا مدخليّتها في الموضوع له بعنوان الجزء أو الشرط فممنوع، وعليه فالدليل المذكور أعمّ من المدّعى، فإنّ الدليل يضيّق الوضع والمدّعى المدخليّة في الموضوع له كما لا يخفى.

ولكن حكي عن العلمين الشيخ الرئيس[٢] والمحقّق الطوسي[٣] من أنّهما قالا: إنّ الدلالة تتبع الإرادة، وتوهّم من ذلك أنّه لو لم تكن الإرادة داخلة في الموضوع له لما كان لهذا القول وجه.

وأجاب عنه صاحب الكفاية[٤] وحاصل كلامه: أنّ الدلالة على قسمين: أحدهما: الدلالة التصوّريّة، وهو خطور المعنى في الذهن عند سماع اللفظ، فهي تحتاج إلى شعور السامع والوضع والعلم به، وأمّا من طرف اللافظ فلا حاجة إلى شيء سوى تلفّظه ولو كان بلا شعور. والآخر: الدلالة التصديقيّة وهو تصديق السامع بكون المتكلّم مريداً لهذا المعنى من اللفظ، وهي تحتاج مضافاً إلى ما ذكر إلى شعور المتكلّم وكونه مريداً له، فلابدّ له من إحراز هذا المعنى منه.

---

(١) قوانين الأصول ١: ٦٣ ـ ٦٤.

(٢) الشفاء، قسم المنطق ١: ٤٢.

(٣) جواهر النضيد في شرح التجريد: ٤.

(٤) كفاية الأصول ١: ٢٣.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ مراد العلمين من الدلالة التي حكما بتبعيّتها للإرادة الدلالة التصديقيّة، ولا يكون كلامهما ناظراً إلى الدلالة التصوّرية، وكون الألفاظ موضوعة للمعاني بما هي مرادة، وكلامهما ههنا ليس قابلاً للإنكار ومسلّم عند الكلّ، ولكنّه خارج عن محلّ النزاع.

ولكن اعترض على صاحب الكفاية عدّة من الأعاظم بأنّه لا وجه لحمل الدلالة في كلامهما على الدلالة التصديقيّة، فإنّ تبعيّتها للإرادة في الواقع ونفس الأمر واضحة فلا مجال للكلام فيها أصلاً، فإنّ عبارة العلّامة ـ في «جواهر النضيد» التي نقلها عن أستاذه وشيخه المحقّق الطّوسي ـ صريحة في الدلالة الوضعيّة التصوريّة.

فيكون مراد العلمين من هذا الكلام أنّ العلقة الوضعيّة مختصّة بصورة إرادةالمعنى، وليس مرادهما من ذلك أخذ الإرادة في المعنى الموضوع له شطراً أو شرطاً.

والحاصل من كلامهما: أنّ للإرادة دخلاً في الوضع، وهي توجب التضييق فيه؛ بحيث لو لم تكن الإرادة لم تتحقّق الدلالة الوضعيّة.

ولا يخفى أنّه كان لصاحب المحاضرات[1] كلامٌ في هذا المقام، حيث قال: قد وقع الكلام بين الأعلام في أنّ الدلالة الوضعيّة هل هي الدلالة التصوريّة أو أنّها الدلالة التصديقيّة؟ فالمعروف والمشهور هو الأوّل بتقريب أنّ الانتقال إلى المعنى عند تصوّر اللفظ لابدّ أن يستند إلى سبب، وذلك السبب عبارة عن الوضع. وذهب جماعة من المحقّقين إلى الثاني ـ أي انحصار الدلالة الوضعيّة بالدلالة التصديقيّة ـ والتحقيق حسب ما يقتضيه النظر الدقيق هو القول الثاني.

---

(١) محاضرات في أُصول الفقه ١: ١٠٤ ـ ١٠٩.

والوجه فيه على ما سلكناه في باب الوضع من أنّه عبارة عن التعهّد والالتزام فواضحٌ؛ ضرورة أنّه لا معنى للالتزام بكون اللفظ دالّاً على معناه ولو صدر عن لافظ بلاشعوُر واختيار، بل ولوصدر عن اصطكاك حجربآخر، وهكذا، فإنّ هذا غير اختياري، فلا يعقل أن يكون طرفاً للتعهّد والالتزام.

وعليه فلا مناص من الالتزام بتخصيص العُلقة الوضعيّة بصورة قصد تفهيم المعنى من اللفظ وإرادته، سواء كانت الإرادة تفهيميّة محضة واستعماليّة أم جدّيّة، فإنّه أمر اختياري، فيكون معلّقاً للالتزام والتعهّد.

وبالجملة، أنّ اختصاص الدلالة الوضعيّة بالدلالة التصديقيّة لازم حتميٌّ للقول بكون الوضع بمعنى التعهّد والالتزام. وأمّا الدّلالة التصورّية ـ وهي الانتقال إلى المعنى من سماع اللفظ ـ فهي غير مستندة إلى الوضع، بل هي من جهة الأُنس الحاصل من كثرة الاستعمال أو من أمر آخر، ومن ثمّ كانت هذه الدلالة موجودة حتّى مع تصريح الواضع باختصاص العُلقة الوضعيّة بما ذكرناه، فيكون مراد العلمين من الدلالة الدلالة التصديقيّة الوضعيّة، ولا ربط للدلالة التصوّريّة بباب الوضع أصلاً.

ولكنّ التحقيق: أنّه ـ مع أنّ أصل مبناه مردود عندنا، وانحصار الدلالة الوضعيّة بالدلالة التصديقيّة مخالف للمشهور كما اعترف به ـ مخالف للواقع، فإنّه إن سمّي مولود باسم «عليّ» وقال أحدٌ بعد لحظات: جئني بـ«عليّ» ومعلوم أنّ القول بعدم الانتقال إليه مخالف للوجدان، وأمّا انتقال الذهن إليه فليس مستنداً إلى كثرة الاستعمال، فلا محالة يستند إلى الوضع والتسمية، وإذا كان الأمر كذلك فما الدليل على خروج الدلالة التصوريّة عن الدلالة الوضعيّة؟ فلابدّ من كونها أيضاً من هذا الباب، وكان كلام العلمين أيضاً ناظراً إلى هذا المعنى.

الأمر السادس

وضع المركّبات

لا يخفى أنّ هذا النزاع إنّما يأتي فيما إذا كان للمركّب وضع غير وضع المفردات التي هي الهيئة التركيبيّة، مثلاً: في قولنا: «زيدٌ قائمٌ» قد وضعت كلمة «زيد» لمعنى خاصّ، وكلمة «قائمٌ» هيئة ومادّة لمعنى آخر، والهيئة القائمة بهما لمعنى ثالث، فلا إشكال في كلّ واحد من تلك الأوضاع الثلاثة، وإنّما الكلام والإشكال في وضع مجموع المركّب من هذه المواد على حدة.

وامّا وضع هيئة الجملة فلا كلام في وضعها للنسبة أو الهوهويّة كما مرّ، ومنشأ هذا النزاع قول بعض النحويّين بأنّه كما أنّ للمفرد وضعاً كذلك للمركّب وضع، وإن احتمل بعض أنّ مراد القائل بالوضع وضع هيئة المركّب لا هو بنفسه، فيكون النزاع لفظيّاً، ولكنّ صريح كلام بعض آخر منهم يأبى عن هذا الاحتمال، وهو أنّ مفاد مجموع المركّب هو معنى هيئة الجملة الخبريّة.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ الصحيح هو أنّه لا وضع للمركّب بما هو مركّب، واستدلّ له بدليلين:

الأوّل: أنّ الواضع لمّا رأى تحقّق الحقائق الكلّيّة والجزئيّة في العالم وأنّه لا يمكن الإشارة العمليّة إليها، أو ممكن ولكنّها توجب العسر والحرج، ولذا وضع

لكلّ واحد منها لفظاً حتّى يحكي عنها، فيكون غرضه من الوضع إفادة المعاني الواقعيّة، فلو لم تكن الواقعيّة لم يتحقّق الوضع أصلاً.

ويمكن أن يقال: إنّ لنا عناوين وألفاظاً مع أنّها ليست لها واقعيّة وحقيقة، ولكنّها تحكي عن المعاني، فلا تكون دائرة الوضع محدودةً بالواقعيّات، مثلاً: عنوان «شريك الباري» و«اجتماع النقيضين»، وأمثال ذلك بعد إقامة البرهان على استحالة كلّ واحد من هذه العناوين لا واقعيّة لها، ولكنّها تدلّ على المعاني.

وجوابه: أوّلاً: بأنّ كلمة «الباري» وضعت لذات واجب الوجود، وهكذا كلمة «الشريك» وضعت لمطلق الشركة، وأمّا تلفيق المضاف والمضاف إليه فيكون من عمل القائل بداعي جعلهما موضوعاً لحمل كلمة «محال» عليه، لا وضعه لها، وهكذا في جملة «اجتماع النقيضين محالٌ».

إن قلت: لو سلّمنا هذا المعنى في المركّبات فكيف التوفيق في المفردات التي لا واقعيّة لها، وتدلّ على المعاني، مثل كلمة «ممتنعٌ» و«محالٌ»؟

قلنا: إنّ الواضع لايكون له وضع لهيئة كلمة الممتنع ومادّتها ملفّقين، بل لمادّتها وضع ولهيئتها وضع آخر، وكلّ منهما يحكي عن المعنى، وتلفيق الهيئة والمادّة يكون من عمل القائل، وليس التلفيق في لسان الواضع.

وثانياً: أنّ المقصود من الواقعيّة ليس التحقّق والعينيّة الخارجيّة، بل المراد منها ما يقبل الإيجاب والسلب والإثبات والنفي، بل لو كان ممّا اتّفق الكلّ على عدمه ـ مثل اجتماع النقيضين ـ كان له واقعيّة باعتبار وقوعه موضوعاً لكلمة «محال»، ولأنّه لو لم تكنْ محاليّة اجتماع النقيضين لا يمكن إثبات واقعيّة من الواقعيّات، فيكون لاجتماع النقيضين وشريك الباري معنى، ولكنّه ممتنعٌ ومحال.

ولو سلّمنا الوضع فيهما فهو لمحاليّة مفادهما، لا أنّه ليس لهما معنى أصلاً، وهكذا في كلمة «ممتنع» أيضاً كان له معنى ومفاد، ولكنّه لا يعقل أن يتحقّق في الخارج.

وحينئذٍ نقول: لا حاجة لنا إلى وضع المركّبات، فإنّ لكلّ جزء من أجزاء الجمل وضعاً، مثلاً في جملة «زيدٌ قائمٌ» يكون وضع لكلمة «زيد» ووضعان لكلمة «قائم» من حيث المادّة والهيئة، ووضع للهيئة القائمة بالجملة، ومن الواضح أنّ هذه الأوضاع الأربعة وافية لإفادة الغرض المتعلّق بالمركّب، ولايبقى هنا غرض آخر حتّى لا تكون تلك الأوضاع وافيةً لإفادته حتّى نحتاج إلى وضع المركّب بما هو على حدة لإفادة ذلك الغرض، فلا يوجد غرض بصورة «شريك الباري» ومفاد كلمة «ممتنع».

وبعبارة أُخرى: أنّ وضع المركّب على حدة إمّا أن يكون لغرض آخر غير الغرض المترتّب على وضع المفردات، وهو مفقود وجداناً؛ إذ الغرض حاصل منه، فيلزم تحصيل الحاصل، وهو محالٌ. وإمّا بلا غرض فيلزم اللغويّة، وهي قبيحةٌ.

ولذا لما التفت إلى هذا المعنى بعض النحويّين قال في مقام التوجيه: إنّ مفاد مجموع المركّب هو مفاد الجملة الخبريّة، وأنّ النسبة أو الهوهويّة مدلول لهما، نظير الألفاظ المترادفة التي تدلّ على معنى واحد.

ولكنّ هذا التوجيه باطلٌ لوجهين:

الأوّل: لأنّ أصل الترادف محلّ للإشكال؛ لأنّ عدّة من المحقّقين قائلة: بأنّ لكلّ لفظ من الألفاظ المترادفة خصوصيّة لم تكن هي في غيره، وهو قريبٌ؛ لأنّ الذوق الارتكازي يحكم بأنّ مورد استعمال أحدها غير مورد استعمال الآخر.

الثاني: لو سلّمناه ولكن الغرض منه تسهيل الأمر للمستعملين في التعبير عن المعنى الموضوع له، بلحاظ كثرة ابتلاء الناس بهذا المعنى، ولذا اقتضت المصلحة أن يحكي أكثر من لفظ واحد عن هذا المعنى، ولا يخفى أنّ هذا الغرض ليس موجوداً في ما نحن فيه، فإنّ هيئة المركّب ومجموع المركّب أمران متلازمان غير قابلين للتفكيك، فيلزم اللّغوية.

مضافاً إلى أنّ هذا الوضع يستلزم إفادة المعنى الواحد مرّتين والانتقال إليه بانتقالين؛ لأنّ تعدّد الوضع يقتضي تعدّد الإفادة والانتقال، بحيث كان انتقال الثاني في عرض انتقال الأوّل؛ لتحقّق كلّ من الدالّين في عرض تحقّق الآخر، وهذا مخالف للوُجدان.

وأمّا الدليل الثاني فهو ما قال به ابن مالك، وهو: أنّه لو كان لمجموع مركّب «زيدٌ قائمٌ» وضع على حده، فلا محالة لا يكون وضعاً نوعيّاً؛ إذ كلّ واحد من المركّب كان مبايناً للآخر، ولذا لا يتصوّر أن يكون الوضع نوعيّاً، فيكون الوضع فيه شخصيّاً ولكنّه مردودٌ لوجهين:

الأوّل: أنّ المركّب لا يعدُّ ولا يحصى باعتبار الزمان والأشخاص، واللّغات، فلا يمكن الوضع فيه.

الثاني: بأنّ وضع المركّب يوجب تعطيل الخطابة وابتكار الكلام وتشكيل الجملات الذوقيّة، فإنّ المتكلّم لابدّ له أن يلاحظ كلّ جملة بأنّ لها وضعاً أم لا، فانقدح من ذلك أنّ أصل الوضع فيه مردودٌ، كما لا يخفى على المتفطّن.

الأمر السابع

علامات الحقيقة والمجاز

وقد ذكروا للحقيقة علائم:

منها ـ التبادر:

لا يخفى أنّ المتقدّمين من الاُصوليّين عدّوا إحدى العلامات تنصيص أهل اللّغة، ولكنّ المتأخّرين منهم لم يتعرّضوا له، ولعلّه لعدم حجّيّته عند الأكثر، وأمّا التبادر فلابدَّ لنا من البحث فيه في جهات:

الأُولى ـ في معنى التبادر: وهو خطور المعنى في الذهن بمجرّد سماع اللفظ من غير قرينة وتقرّره فيه، لا سبقة حصول المعنى في الذهن بالنسبة إلى معنى آخر وإتيان الآخر بعده.

الجهة الثانية ـ في مورد التبادر: واعلم أنّه لا ينحصر في الاستعمالات الدائرة بين الحقيقة والمجاز أو الصحّة والبطلان، بل يعرف منه المعنى الحقيقي ولو لم يكن استعمال، فإذا كان أحد جاهلاً باستفادة معنى اللفظ منه ـ كما لو شكّ في كون الماء موضوعاً للجسم السيّال البارد بالطبع ـ فيكون التبادر طريقاً لإثباته، فيقول لأهل اللّغة العربيّة في مقام الاستعلام: «جئني بماء» ويلاحظ ما يتبادر عنده، فهو الموضوع له، فتكون موارد الاستفادة من التبادر وسيعة.

الجهة الثالثة ـ في ثمرة التبادر: هل ينتج منه المعنى الموضوع له أو المعنى الحقيقي؟ إذ الرابطة الاعتبارية كما تحصل بالوضع كذلك تحصل بكثرة الاستعمال حتّى يصير حقيقةً، وقد ذكرنا فيما تقدّم أنّ تقسيم الوضع إلى التعييني والتعيّني ليس بصحيح، فتكون الحقيقة أعمّاً مطلقاً من الموضوع له؛ إذ كلّ موضوع له حقيقة، وليس كلّ حقيقة موضوع له، فتكون ثمرة التبادر إثبات كون المعنى المتبادر حقيقةً، لا كونه موضوعاً له.

الجهة الرابعة ـ في علّة كون التبادر علامةً للحقيقة: وبيانه: أنّ اللفظ والمعنى لو لم يكن بينهما ارتباط حقيقي لم يتبادر من بين المعاني المتعدّدة المحتملة هذا المعنى؛ إذ لا يتصوّر خصوصيّة للانسباق سوى ذلك، فهذه الخصوصيّة علّة للتبادر.

الجهة الخامسة ـ في الإشكالات والتفصّيات: فقد يورد أنّ علاميّة التبادر تستلزم الدور؛ إذ لا معنى للتبادر عند الجاهل، فإنّه لا يدرك سوى الأصوات والألفاظ، فلا محالة يتبادر عند العالم بالمعنى الحقيقي، فالتبادر متوقّف على العلم بالمعنى الحقيقي، والمفروض أنّ العلم به متوقّف على التبادر.

وأجاب عنه المحقّق الخراساني[1] بوجهين: **الأوّل**: أنّ التبادر عند العالم بالوضع علامة الحقيقة للجاهل به، فالمستعلم يرجع في ذلك إلى العالم بالوضع، فيكون علم الجاهل متوقّفاً على التبادر، ولكنّ التبادر متوقّف على علم العالم، وبذلك يندفع الدور كما لا يخفى.

الثاني: أنّ التبادر وإن كان متوقّفاً على العلم بالمعنى الحقيقي، إلّا أنّ ذلك العلم ارتكازي مكنون في خزانة النفس، من دون التفات تفصيلي إليه،

(١) كفاية الأصول ١: ٢٥.

فالتبادر يوجب العلم تفصيلاً به، فالعلم التفصيلي بكونه معنى حقيقيّاً موقوف على التبادر، ولكنّ التبادر موقوف على العلم الإجمالي الارتكازي، فارتفع الدور من البين.

وأجاب عنه بعض المحقّقين بأنّه يكفي في ارتفاع الدور تغاير العلمين شخصاً، فإنّ العلم الشخصي الحاصل من التبادر مغاير مع العلم الشخصي الذي يتوقّف التبادر عليه وإن كان كلاهما علماً تفصيليّاً، فيكون أحد الفردين متوقّفاً على التبادر، ولكنّه متوقّف على الفرد الآخر، ولا مانع من توقّف أحد الفردين على الآخر.

ولكنّه مردودٌ بأنّ العلم من أُمور ذات الإضافة، له إضافة إلى العالم وإضافة إلى المعلوم، وتعدّده متوقّف على تعدّد أحد طرفيه أو تعدّدهما، ولا يعقل العلم التفصيلي في حال واحد لشخص واحد على شيء واحد مرّتين، مثل قول القائل مثلاً: «لنا عشرة علوم تتحقّق اليوم».

الجهة السادسة: في اشتراط علاميّة التبادر بكونه مستنداً إلى حاقّ اللفظ لا إلى القرينة، هذا إذا أُحرز انسباق المعنى إلى الذهن من نفس اللفظ، وإنّما الكلام في صورة الشكّ واحتمال استناد ظهور اللفظ إلى وجود قرينة داخليّة أو خارجيّة، فهل لنا طريق مضبوط أو قاعدة مضبوطة لإثبات هذا المعنى أم لا؟

ربّما يقال: إنّ الاطّراد يدلّ على كون التبادر مستنداً إلى حاقّ اللفظ، وهو أنّ تبادر المعنى من اللفظ لا يختصّ بمورد دون مورد، بل كلّما أُطلق لفظ «صعيد» يتبادر منه التراب الخالص، وهذا دليل على كونه مستنداً إلى الوضع.

وجوابه: أنّ الاطّراد إن كان موجباً للعلم فلا إشكال فيه، بل هو خارج عن محلّ البحث، وإن كان حجّة في مورد التبادر مع عدم حصول العلم منه فلا

دليل على حجّيّته أصلاً؛ إذ لم يثبت لنا من العقلاء التمسّك به.

وأيضاً يمكن التمسّك لإثبات هذا المعنى بأصالة عدم القرينة.

ولكنّه أيضاً مردودٌ، فإنّه إن كان دليل هذا التمسّك بناء العرف على عدم الاعتناء باحتمال القرينة فيردّه أنّ بناء العرف إنّما يختصّ بما إذا شكّ في مراد المتكلّم، ولم يعلم أنّه المعنى الحقيقي أو المجازي؛ لاحتمال أن يكون في الكلام قرينة قد خفيت علينا. وأمّا إذا علم المراد وشكّ في أنّ المعنى المتبادر مستند إلى حاقّ اللفظ أو إلى القرينة فلا بناءَ من أبناء المحاورة على عدم الاعتناء باحتمال القرينة، أو يحتمل عدم بنائهم ههنا، ففي صورة عدم إحراز بناء العقلاء لا معنى لجريان هذا الأصل.

وأمّا لو كان دليل هذا التمسّك أخبار الاستصحاب وكان الأصل شرعيّاً فنقول: إنّ اللفظ ما لم يكن موجوداً لم يكن محفوفاً بالقرينة، وبعد وجوده نشكُّ في محفوفيّته بالقرينة، فيستصحب عدم المحفوفيّة المتيقّنة.

ويردّه: أنّ هذا الاستصحاب كاستصحاب عدم قرشيّة المرأة، وعدم التزكية لا يجري، فإنّ القضيّة المتيقّنة والمشكوكة غير متّحدتين عرفاً؛ لأنّ القضيّة المتيقّنة سالبة بانتفاء الموضوع، والمشكوكة سالبة بانتفاء المحمول، مع أنّ من شرائط جريان الاستصحاب اتّحاد القضيّتين.

ويمكن أن يقال: إنّا نجري استصحاب عدم القرينة بأنّ القرينة لم تكن سابقاً، ونشكّ في أنّها حدثت مقارنة للكلام أم لا، فيستصحب عدم القرينة السابقة.

ويردّه بأنّ من شرائط الاستصحاب كون المستصحب حكماً شرعيّاً أو موضوعاً ذا أثر شرعي، واستصحاب عدم القرينة يثبت به استناد التبادر إلى

نفس اللفظ. ويستفاد منه أنّ التراب الخالص المتبادر من لفظ «الصعيد» يكون معنىً حقيقيّاً له، وينتج أنّ الحكم الشرعي -أي التيممّ- يتعلّق به، فيكون أصلاً مثبتاً، وهو ليس بحجّةٍ، إلّا أن تكون الواسطة خفيّة، بحيث لا يراها العرف واسطة، فلا يكون طريقاً في موارد الشكّ بأنّ التبادر مستند إلى الوضع أم لا.

الجهة السابعة - في أنّ عدم التبادر علامة للمجاز أم لا: والظاهر من عدم تعرّض صاحب الكفاية لهذه الجهة أنّه ليس علامة له عنده، ولكنّ الظاهر من المشهور أنّه كما أنّ التبادر يكون علامة للحقيقة كذلك عدمه يكون علامة للمجاز.

وأُورد عليه بأنّه منقوض بالألفاظ المشتركة؛ لأنّه إذا قال المتكلّم: «رأيت عيناً» ولم ينصب قرينة معيّنة لا يتبادر منه شيء، مع أنّ هذا الاستعمال كان حقيقيّاً.

وقال صاحب الفصول وصاحب القوانين وبعض آخر -للتفصّي عن هذا الإشكال-: إنّ تبادر الغير علامة للمجاز، بأن يكون المحتمل عندنا أنّ المعنى الحقيقي لكلمة «صعيد» مطلق وجه الأرض، ولكن تبادر منه التراب الخالص، وهذه قرينة على كون المعنى المحتمل معنى مجازيّاً له.

وأُورد عليهم بأنّ هذا المعنى منقوض بقول القائل: «رأيت عيناً» إذا استعملها في المعنى المجازي سوى المعاني الحقيقيّة، فإنّه لم يكن هٰهنا تبادر الغير أصلاً.

وأُجيب بأنّ التبادر إذا كان علامة للحقيقة فليس معناه كلّما تحقّقت الحقيقة يتحقّق التبادر أيضاً، بل معناه كلّما يتحقّق التبادر تحقّقت الحقيقة، وكذلك في

ما نحن فيه أنّه كلّما كان تبادر الغير متحقّقاً تتحقّق المجازيّة، لا أنّ كلّما كانت المجازيّة متحقّقة فيتحقّق تبادر الغير. فيندفع هذا الإشكال. فكما أنّ التبادر علامة للحقيقة كذلك تبادر الغير علامة لكون هذا اللفظ مجازاً في هذا المعنى.

ومنها ـ عدم صحّة سلب اللّفظ عن المعنى:

وهو المعبّر عنه بصحّة الحمل أيضاً. قيل: بكونه علامة للحقيقة، كما أنّ صحّة سلبه عنه بقول مطلق المعبّر عنه بعدم صحّة الحمل يكون من علائم المجاز.

وقال المحقّق الخراساني[1]: إنّ عدم صحّة السلب عنه وصحّة الحمل عليه بالحمل الأوّلي الذاتي الذي كان ملاكه الاتّحاد مفهوماً علامة لكونه نفس المعنى، وبالحمل الشائع الصناعي الذي ملاكه الاتّحاد وجوداً بنحو من أنحاء الاتّحاد علامة لكونه من مصاديقه وأفراده الحقيقيّة، كما أنّ صحّة سلبه علامة أنّه ليس منها... الخ.

نكتة:

تقسيم القضايا الحمليّة إلى الحمل الأوّلي الذاتي والشائع الصناعي منحصرٌ في القضايا الموجبة، أو يجري في القضايا السالبة أيضاً؟ بأن تكون القضيّة السالبة على نوعين: أحدهما: ينفي الاتّحاد في الماهيّة، مثل: الإنسان ليس ببقر، وثانيهما: ينفي الاتّحاد في الوجود، مثل: زيدٌ ليس ببقر؛ إذ «زيدُ» ليس من مصاديق تلك الماهيّة.

ولكنّ التحقيق: أنّ في ناحية الإيجاب خصوصيّة تقتضي التنوّع فيها، وهي خصوصيّة التحقّق والإثبات التي تقتضي السؤال عن كيفيّتها. فإنّه إذا قلنا:

---

(١) كفاية الأصول ١: ٢٨.

«الإنسان في المدرسة» يمكن السؤال بأنّه عالم أم لا. وكذلك إذا قلنا: بالاتّحاد بين الموضوع والمحمول يمكن السؤال عن نحو الاتّحـاد الوجودي والمـاهوي، بخلاف ناحية السلب فإنّه إذا قـلنا: «الإنسـان ليس في المـدرسة» لا معنى للسؤال بأنّه عالم أو غير عالم، وكذلك إذا قلنا: بسلب الهوهويّة بينهما لا محلّ للسؤال عن نوع الاتّحاد الغير المحقّقة، ولذا لم يكن التنوّع فيها، فـإنّ مـلاك السلب عدمُ الاتّحاد، ولا يتحقّق ذلك إلّا بعد عدمه مفهوماً ووجوداً. فللحمل قسمان وللسلب قسم واحد.

ولكنّ الظاهر من كلام صاحب الكفاية أنّه كما أنّ صحّة حمل اللفظ على المعنى بالحمل الأوّلي علامة على كونه عين الموضوع له، وبـالحمل الشـائع علامة على كونه من أفراده، وكذلك في طرف السلب فصحّة سلب اللفظ عنه بالسلب الأوّلي علامة على عدم كونه عين المـوضوع له، وبـالسلب الشـائع علامة على عدم كونه من أفراد المـوضوع له، ولذا يـصدق «زيـدٌ إنسـانٌ» بالحمل الشائع، وليس بإنسان بالسلب الأوّلي.

وقال عدّة من المنطقيّين للتفصّي من هذا التناقض: إنّ الوحدات الثمانية لا تكفي لحصول التناقض ما لم يضف إليها وحدة الحـمل، فـيشترط في تحـقّق التناقض وراء الوحدات الثمانية وحدة الحمل والسلب بمعنى كونهما معاً أوّليّين أو صناعيّين.

وأمّا جوابه ـكما قال به أُستاذنا المرحوم السيّد البروجردي ـ فإنّ تقسيم الحمل إلى قسمين صحيح، ولكنّ السلب على قسمين، فـإنّ المـلاك لصـحّة الحمل هو الاتّحاد، فإن كان الاتّحاد بحسب المفهوم كان الحمل أوّليّاً ذاتيّاً. وإن كان بحسب الوجود الخارجي كان شائعاً صناعيّاً. وأمّا السلب فـملاكه عدم

الاتّحاد، وعدم الطبيعة بعدم جميع أفرادها، فما دام يوجد نحو من الاتّحاد بين الموضوع والمحمول لا يصحّ سلبه عنه، وصدق السلب في المثال بعد تحقّق نحو الاتّحاد بين الموضوع والمحمول ممنوع جدّاً. فتكون قضيّة «زيد ليس بإنسان» كاذبة محضة، ولو لم يكن في مقابل قضيّة «زيد إنسان» فللحمل قسمان وللسلب قسم واحد.

وقد أُورد على التبادر باستلزامه الدور المحال.

وجوابه هو الجواب هناك، من التغاير بين الموقوف والموقوف عليه بالإجمال والتفصيل، أو الإضافة إلى المستعلم والعالم.

ولا يخفى أنّ ههنا إشكالاً غير قابل للذبّ، سواء كان الحمل أوّليّاً ذاتيّاً أو شائعاً صناعيّاً، أمّا إذا كان الحمل أوّليّاً ـ بأنّ صحّة حمل اللفظ على المعنى كان علامة على أنّ المعنى هو المعنى الحقيقي ـ فنقول: إنّ المحمول في هذه القضيّة هو اللفظ أو المعنى أو كلاهما، وجميعها يُوجب الإشكال، ولو شكّ ـ مثلاً ـ أنّ المعنى الحقيقي لكلمة «الصعيد» هو مطلق وجه الأرض أم لا، فيقال في مقام تشكيل القضيّة الحمليّة بالحمل الأوّلي الذاتي: مطلق وجه الأرض صعيدٌ، فإن كان المحمول فيها لفظ «صعيد» فهو باطلٌ، فإنّ اللفظ والمعنى تكون بينهما مغايرة مقوليّة، ولا يتحقّق بينهما نحو من الاتّحاد، فكيف تتحقّق القضيّة الحمليّة؟! وهكذا في سائر القضايا، فإذا كان معنى مطلق وجه الأرض موضوعاً فلا معنى لحمل لفظ «الصعيد» عليه.

ومن هنا يستفاد بطلان كون اللفظ والمعنى معاً محمولاً؛ إذ لو لم يكن جزء المحمول قابلاً للاتّحاد مع الموضوع فالمجموع أيضاً لم يكن قابلاً له، فيتعيّن كون المعنى محمولاً على الموضوع، وحينئذٍ لابدّ من كون المحمول معلوماً عند

المتكلّم، ولا معنى لجهله به، فإنّه يدّعى الاتّحاد بين الموضوع والمحمول، فإذا كان المعنى معلوماً بالتفصيل عنده فلا احتياج إلى تشكيل قضيّة حمليّة حتّى تكون صحّة الحمل علامة للحقيقة.

وأمّا إذا كان المعنى معلوماً بالإجمال فحينئذٍ قد يكون المعنى مغفولاً عنه، وقد يكون مورداً للالتفات، فالأوّل يرجع إلى الجهل، والثاني إلى العلم التفصيلي؛ إذ معناه هو الالتفات والتوجّه كما مرّ، فلا فائدة في تشكيل القضيّة أصلاً.

وكذلك في الحمل الشائع فإنّه بعد العلم بأنّ التراب الخالص هو المعنى الحقيقي لكلمة «الصعيد» أو داخل في معناه، فلو شكّ في مصداقيّة الحجر له فيقال في مقام تشكيل القضيّة: الحجر صعيدٌ، فالإشكال عيناً جارٍ ههنا، بأنّ اللفظ أو اللفظ والمعنى ليس محمولاً بلا كلام، فيتعيّن كون المعنى المعلوم محمولاً، وإذا كان الأمر كذلك فيُسأل: أنّ المعنى المعلوم عند المتكلّم هل يشمل الحجر أم لا؟ فلو قلت بشموله له فلا فائدة لتشكيل القضيّة، ولو قلت بعدم شموله أو بعدم العلم بشموله فلا يصحّ هذا الحمل، وصحّة القضيّة الحمليّة بالحمل الشائع متوقّفة على علم المتكلّم بأنّ للصعيد معنى عامّاً شاملاً للحجر، وحينئذٍ فلا احتياج إلى تشكيل القضيّة الحمليّة بالحمل الشائع حتّى تكون علامة للحقيقة.

والظاهر أنّ المحقّق الخراساني[1] التفت إلى هذا الإشكال، ولذا عبّر للتفصّي عنه بأنّ عدم صحّة سلب اللفظ بمعناه المعلوم المرتكز في الذهن إجمالاً عن معنى تكون علامة كونه حقيقة فيه.

---

(١) كفاية الأصول ١: ٢٨.

ولكن بهذا التعبير أيضاً لا يندفع الإشكال؛ إذ لو كان مراده كون اللفظ والمعنى معاً محمولاً فقد مرّ آنفاً أنّه غير متصوّر، ولو كان مراده كون المعنى محمولاً فمع أنّه مخدوش ـ كما ذكر ـ مخالف لصريح كلامه.

ويحتمل أن يكون مراده أنّ اللفظ بما هو مندكّ وفانٍ في المعنى وصورة له، فاللفظ بهذه الصورة يكون محمولاً على الموضوع، ولكنّه أيضاً لعب بالكلمات، ولا يوجب تعيين المحمول في القضيّة بدون إشكال؛ إذ لابدّ من كون اللفظ أو المعنى أو كليهما محمولاً فيها، وكلّ ذلك مردودٌ كما لا يخفى، فالإشكال في محلّه.

والحاصل: أنّ ما ذكر في التبادر من التغاير بين الموقوف والموقوف عليه لا يجري ههنا، ولا يدفع الإشكال. وأمّا ما ذكر فيه من التغاير بالإضافة إلى المستعلم والعالم فهو جار في ما نحن فيه أيضاً؛ لأنّ صحّة الحمل عند العالم علامة الحقيقة للمستعلم، وكذلك في جانب عدمه.

واستشكل في علاميّة صحّة الحمل المحقّق العراقي‏ؒ[1] بأنّ مجرّد صحّة الحمل لا يكون من علائم الحقيقة، فإنّنا نرى صحّة الحمل في موارد مع أنّه لا شبهة في كونه مجازاً، حيث لا يصحّ استعمال اللفظ الموضوع لأحد المفهومين في المفهوم الآخر على الحقيقة كقولك: «الإنسان حيوان ناطق»، حيث إنّهما مع كونهما متّحدين ذاتاً ووجوداً لا يصحّ استعمال أحدهما في الآخر؛ نظراً إلى ما بين المفهومين من التغاير، وكونه في أحدهما بسيطاً وفي الآخر مركبّاً؛ لأنّ المدار في الحقيقة وصحّة الاستعمال إنّما هو على وحدة المفهوم منها كما في الإنسان والبشر، وصحّة الحمل ـ ولو بالحمل الذاتي فضلاً عن الشائع الصناعي الذي مداره الاتّحاد في الوجود ـ لا يقتضي وحدة المفهوم الموجبة

(١) نهاية الأفكار ١: ٦٧ ـ ٦٨.

لصحّة استعمال أحد اللفظين في الآخر بنحو الحقيقة.

وفيه: **أوّلاً**: أنّ أصل علاميّة صحّة الحمل مخدوش كما مرّ آنفاً.

وثانياً: مع قطع النظر عن الإشكال وقبول أصل العلاميّة لا دليل لنا على استثناء مورد من موارد الحمل؛ لأنّ الموضوع وإن كان مركّباً في بعض الموارد، ولكنّ ذلك التركّب يستفاد من المعنى البسيط بحسب التحليل العقلي، فينتج المعنى الحقيقي بأنّ كلّ ما يرجع جنسه إلى الحيوان وفصله إلى الناطق فهو المعنى الحقيقي للإنسان، مع أنّه لابدّ في مقام الحمل من تجريد الموضوع عن قيد التركّب، وإلّا لم يصحّ الحمل أصلاً.

ومنها ـ الاطّراد:

وقد ذكروا الاطّراد علامة للحقيقة، وعدمه علامة للمجاز، وعرّفوه بتعاريف مختلفة، منها: ما ذكره المحقّق الأصفهاني[1] وحاصله: ليس الغرض تكرار استعمال لفظ في المعنى وعدمه، فإنّه إذا صحّ الاستعمال فيه مرّة واحدة يصحّ فيه مرّات عديدة، من دون فرق في ذلك بين الاستعمال الحقيقي والمجازي، بل مورد هاتين العلامتين ما إذا أُطلق لفظ باعتبار معنى كلّي على فرد، ولكنّه يشكّ أنّ ذلك الكلّي مطّرد أم لا، فإذا وجد صحّة الإطلاق مطّرداً باعتبار ذلك الكلّي كشف عن كونه من المعاني الحقيقيّة، وإن لم يكن مطّرداً كشف عن كونه من المعاني المجازيّة.

مثلاً: إطلاق لفظ «رجل» على «زيد» باعتبار كونه واجداً لخصوصيّة الرجوليّة صحيح ومطّرد، وهكذا إطلاقه على كلّ من كان واجداً لها من المصاديق، وهذا يكشف عن كونه معنى حقيقيّاً له. وأمّا إطلاق لفظ «الأسد»

---

(١) نهاية الدراية ١: ٨٤.

على كلّ فرد من أفراد الشجاع فلا يطّرد ولا يصحّ مطلقاً، بل يصحّ إطلاقه باعتبار هذا المفهوم الكلّي على الإنسان الشجاع، ولا يصحّ إطلاقه على كلّ رجل يشبهه، كما إذا كان شبيهاً له في البخر، وهكذا يكشف عن كونه من المعاني المجازيّة.

ولكن استشكل في علاميّة الاطّراد أيضاً بأنّ الاطّراد ليس لازماً مساوياً للوضع حتّى يكون أمارة عليه، بل هو لازم أعمّ من الوضع، فليس دليلاً عليه؛ لعدم دلالة العامّ على الخاصّ، ووجه أعمّيّته هو وجود الاطّراد في المجاز أيضاً، حيث إنّ علاقة المشابهة في أظهر الأوصاف، كشجاعة الأسد ـ مثلاً ـ توجب جواز استعمال لفظ «الأسد» في جميع موارد وجود هذه العلاقة، فالاطّراد بلحاظ كلّ واحدة من العلائق الموجودة حاصل، مع أنّ استعمال اللّفظ في المعاني بلحاظ تلك العلائق مجاز.

وأجاب عنه صاحب الكفاية[1]، وحاصل جوابه: أنّ الاطّراد في المجازات إنّما يكون بلحاظ أشخاص العلائق، بحيث يكون شخص المستعمل فيه دخيلاً في صحّة الاستعمال وحُسنه، لا بملاحظة أنواعها كما هو شأن الاطّراد في الحقائق. فاستعمال لفظ «الأسد» في الرجل الشجاع بعلاقة المشابهة بينهما وإن كان مطّرداً، إلّا أنّ اطّراده إنّما هو بملاحظة شخص هذه العلاقة، أعني علاقة المشابهة بينه وبين الرجل الشجاع بخصوصه، ولذا لا يحسن استعماله في العصفور الشجاع مع وجود الشجاعة فيه، وهذا بخلاف الاطّراد في الحقائق، فإنّه يكون بملاحظة أنواع العلائق من دون خصوصيّة لمورد الاستعمال، فيكون الاطّراد علامة للحقيقة، وعدمه بالنسبة إلى نوع العلاقة علامة

---

(١) كفاية الأصول ١: ٢٨ ـ ٢٩.

للمجاز.

وأجاب عنه أيضاً المحقّق الأصفهاني(قدس سره)[١] بقوله: الكلام في عدم اطّراد المعاني المجازيّة المتداولة بين أهل المحاورة، وإن كان المعنى المجازي المناسب للحقيقي واقعاً أخصّ ممّا هو المتداول لتخلّفه في بعض الموارد، فإذا اطّرد استعمال لفظ في معنى بحدّه فهو علامة الوضع؛ إذ ليس في المعاني المتداولة بحدّها ما هو كذلك إلّا في الحقائق.

ولكنّ التحقيق: أنّه لا يساعد هذا التفسير من الاطّراد، فإنّه أوّلاً: يرجع إلى صحّة الحمل بعد القول بأنّ زيداً رجلٌ.

وثانياً: أنّ إطلاق الرجل على «زيد» و«عمرو» و«خالد» لخصوصيّة الرجوليّة لا يستلزم أن يكون هذا المعنى المردّد معنى حقيقيّاً للرجل ويكون هذا الإطلاق صحيحاً؛ لأنّه يمكن أن يكون إطلاق الرجل على جميع الأفراد بنحو المجاز، بل لا يمكن إحراز صحّة الإطلاق وعدمه إلّا بالعلم بالمعنى الحقيقي والمجازي؛ إذ العلم بصحّة الإطلاق وعدمه في مورد الاطّراد وعدمه متوقّف على العلم بهما، وهذا دورٌ.

وإذا قيل: إنّ هذا الإطلاق عند العرف صحيح.

قلنا: إنّ هذا يرجع إلى المغايرة بين العالم والمستعلم، وهو خارج عن محلّ البحث، فهذا البيان على الظاهر ليس بتامّ.

وأمّا التفسير الآخر فلأُستاذنا المرحوم السيّد البروجردي(قدس سره) وملخّص ما أفاده بعد قبوله علاميّة الاطّراد وعدمه للحقيقة والمجاز: أنّ الاطّراد هو حسن الاستعمال بنحو الإطلاق، بخلاف عدم الاطّراد.

---

(١) نهاية الدراية ١: ٨٥.

بيان ذلك: أنّ الاستعمالات الحقيقيّة لها شرط واحد، وهو كون المقام مقام الإخبار بوقوع الرؤية ـ مثلاً ـ على الرجل الرامي، كما في قولنا: رأيت رجلاً يرمي، وصحّة هذا الإطلاق لا يختصّ بزمان خاصّ أو مكان خاصّ؛ لأنّ الإطلاق حقيقيٌّ وانطباقه لا ينحصر بمورد دُون مورد. وأمّا الاستعمالات المجازيّة فيحتاج إحرازها إلى أُمور ثلاثة: **الأوّل**: كون المقام مقام الإخبار بتعلّق الرؤية به وأنّه يرمي.

الثاني: حسن ادّعاء كونه أسداً، بأن يكون بالغاً أعلى درجات الشجاعة.

الثالث: كون المقام مقام إظهار شجاعته، كما في قولنا: رأيت أسداً يرمي؛ لأنّ استعمال لفظ «الأسد» في الرجل الشجاع إذا كان المقصود ـ مثلاً ـ تحريكه إلى الجهاد حسنٌ، بخلاف إطلاقه فيه في مقام دعوته إلى الأكل، مثلاً: بأن يقال له: «يا أسد تفضّل إلى أكل الطعام»، بل يكون إطلاق «الأسد» عليه قبيحاً في هذا المقام.

ثمّ قال: إنّ جعل عدم الاطّراد علامة للمجاز وإن فرض أنّه ليس بلحاظ نوع العلاقة بل بلحاظ الصنف منها، لكن قولكم: «فالمجاز أيضاً على هذا مطّردٌ» واضح الفساد، بعد ما ذكرناه من أنّ صرف تحقّق صنف العلاقة ومصحّح الادّعاء لا يكفي في الاستعمال ما لم يكن المقام مقام إظهار هذا الادّعاء.

وفيه: أوّلاً: أنّه لا يحسن إطلاق الحقائق بنحو الإطلاق، فلابدّ لها أيضاً من المناسبة، كقولنا بعد العلم باسم زوجة أحد: السلام عليك يا زوج فلانة، فإنّه مع حقيقته قبيحٌ، حتّى في باب الأدعية لابدّ لنا من رعاية المناسبة في القول؛ لأنّه لا يقال في مقام طلب المغفرة ـ مثلاً ـ: يا قهّار، اغفر لي، بل يقال:

«يا غفّار، اغفر لي»، مع أنّ كليهما من الحقائق.

وثانياً: أنّ إحراز حُسن إطلاق الحقائق وعدم حُسنه في المجازات متوقّف على العلم بهما، وإلّا فكيف يحرز الجاهل أو المتردّد أنّ هذا الإطلاق حسنٌ أو قبيحٌ، إلّا أن يتصوّر ههنا أيضاً العالم والمستعلم، وهو خارج عن محلّ البحث.

وأمّا التفسير الآخر عن الاطّراد لبعض الأعلام على ما في كتاب المحاضرات[1] وهو: أنّ الاطّراد الكاشف عن الحقيقة عبارة عن استعمال لفظ خاصّ في معنى مخصوص في موارد مختلفة بمحمولات عديدة مع إلغاء جميع ما يحتمل أن يكون قرينة على إرادة المجاز، وهذه طريقة عمليّة لتعليم اللّغات الأجنبيّة، واستكشاف حقائقها العرفيّة.

توضيح ذلك: أنّ من جاء من بلد إلى بلد آخر ورد في بلدٍ لا يعرف لغتهم، فإذا تصدّى لتعلّم اللّغة السائدة في البلد رأى أنّ أهل البلد يطلقون لفظاً ويريدون به معنى، ويطلقون لفظاً آخر ويريدون به معنى آخر، وهكذا، ولكنّه لا يعلم أنّ هذه الإطلاقات من الإطلاقات الحقيقيّة أو المجازيّة، فإذا رأى أنّهم يطلقون هذه الألفاظ ويريدون بها تلك المعاني في جميع الموارد حصل له العلم بأنّها معاني حقيقية؛ لأنّ جواز الاستعمال معلول لأحد أمرين: إمّا الوضع أو القرينة، وحيث فرض انتفاء القرينة من جهة الاطّراد فلا محالة يكون مستنداً إلى الوضع، مثلاً: إذا رأى أحد أنّ العرب يستعملون لفظ «الماء» في معناه المعهود، ولكنّه شكّ في أنّه من المعاني الحقيقيّة أو من المعاني المجازيّة، فمن إلغاء ما يحتمل أن يكون قرينة من جهة الاطّراد علم بأنّه من المعاني الحقيقيّة، ولا يكون فهمه منه مستنداً إلى قرينة حاليّة أو مقاليّة، وبهذه الطريقة ـ أي تكرار

---

(١) محاضرات في أصول الفقه ١: ١٢١ـ١٢٤.

الاستعمال ـ غالباً يعلّمون الأطفال والصبيان اللّغات والألفاظ.

وبهذا تحصّل أنّ الاطّراد بهذا التفسير الذي ذكرناه علامة لإثبات الحقيقة، بل أنّه هو السبب الوحيد لمعرفة الحقيقة غالباً. فإنّ تصريح الواضع وإن كان يعلم به الحقيقة إلّا أنّه نادر جدّاً. وأمّا التبادر فهو وإن كان يثبت به الوضع ـكما عرفت ـ إلّا أنّه لابدّ من أن يستند إلى العلم بالوضع، إمّا من جهة تصريح الواضع أو من جهة الاطّراد، والأوّل نادر فيستند إلى الثاني لا محالة. انتهى.

وفيه: **أوّلاً**: أنّ الإحاطة بجميع موارد الاستعمالات لا يمكن أن تتحقّق بحسب العادة. فلابدّ من التأويل والتوجيه بأن مراده منها الشيوع وكثرة الاستعمال كما هو الظاهر من لفظ الاطّراد.

وثانياً: أنّه إذا رأى شخص من أهل سائر اللّغات أنّ العرب يستعملون لفظ «الماء» في معناه المعهود، فقد يعلم في الاستعمالات الثانية والثالثة أنّ هذا المعنى مستند إلى حاقّ اللفظ، وحينئذٍ لا يحتاج إلى الاطّراد، وهذا متمحّض في التبادر عند الغير. وقد لا يعلم أنّه مستند إلى حاقّ اللّفظ أم لا، وحينئذٍ قد لا يوجب كثرة الاستعمال لرفع الشكّ وإن بلغ ما بلغ، وقد يوجب العلم باستناده إلى حاقّ اللفظ وإن احتمل في الاستعمالات الأوّليّة إستناده إلى وجود القرينة، ولكنّ الاطّراد يوجب إحراز استناده إلى حاقّ اللفظ، فنقول:

إنّ العلامة ههنا عبارة عن التبادر لا الاطّراد، ولكن كان له الشرط الذي لم يتحقّق قبل كثرة الاستعمال، وهو إحراز الاستعمال مستنداً إلى حاقّ اللفظ، فيكون سبب الكشف إحراز الاستعمال لا الاطّراد، فتشخيص المعنى الحقيقي مستند إلى إحراز الاستناد، وهو من أيّ طريق حصل ومن أيّ سبب يتحقّق يكفي في التبادر، كما مرّ سابقاً.

وحاصل هذا البيان يرجع إلى تحقّق شرط التبادر، فهو السبب الوحيد لمعرفة الحقيقة، فلا ربط للاطّراد بما هو هو في تشخيص المعنى الحقيقي، كما أنّه لا ربط للتكرار في تعليم الأطفال، فإنّهم يأخذون المعنى من الاستعمال الأوّل، والغرض من التكرار هو حفظ المعنى كما هو معلوم.

وقد تحصّل ممّا ذكرناه في بحث علائم الحقيقة والمجاز أنّ الاطّراد ليس بعلامة أصلاً، وأمّا صحّة الحمل فهو علامة للحقيقة إذا كان المستعلم غير العالم، وكذلك صحّة السلب علامة للمجاز، إذا كان كذلك فالأولى في العلاميّة التبادر، وكان له طريقان كما مرّ مفصّلاً. هذا تمام الكلام في بحث علائم الحقيقة والمجاز.

الأمر الثامن

تعارض الأحوال

إنّ للّفظ أحوالاً خمسة، وهي: التخصيص والتقييد والمجاز والاشتراك والإضمار والنقل. والبحث فيه كما ذكروا يقع في مقامين: أحدهما: في دوران الأمر بين المعنى الحقيقي وبين إحداها، وثانيهما: في دوران الأمر بين نفس الأحوال الخمسة.

والمحقّق الخراساني‌ؒ[1] اكتفى بجملة في المقام الأوّل وهي: أنّه «لا يكاد يصار إلى أحدها فيما إذا دار الأمر بينه وبين المعنى الحقيقي إلّا بقرينة صارفة عنه إليه».

وفي المقام الثاني اكتفى بقوله: «وأمّا إذا دار الأمر بينها فالأُصوليّون وإن ذكروا لترجيح بعضها على بعض وجوهاً إلّا أنّها استحسانات لا اعتبار بها، إلّا إذا كانت موجبة لظهور اللفظ في المعنى؛ لعدم مساعدة دليل على اعتبارها بدون ذلك كما لا يخفى». انتهى.

ولكن الأولى ههنا البحث في أصالة عدم النقل تبعاً لأُستاذنا السيّد الإمام ـ دام ظلّه ـ فلا شكّ إجمالاً في تحقّق أصالة عدم النقل عند العقلاء، ولكنّ

---

(١) كفاية الأصول ١: ٢٩.

البحث فيه يقع في مقامين: الأوّل: في ملاك هذا الأصل، والثاني: في مورد هذا الأصل.

أمّا البحث في المقام الأوّل: فيحتمل أن يكون هذا الأصل استصحاباً عقلائيّاً، فإنّ الوضع للمعنى الأوّل متيقّن، والشكّ في حدوث النقل بالوضع التعييني أو التعيّني، فتجري أصالة عدم النقل، ولكنّ الظاهر أنّ الاستصحاب بما هو هو ليس بحجّة عندهم، واتّكائهم بحسب الظاهر عليه ليس بسبب الاستصحاب، بل كان بسبب اطمئنان البقاء في أكثر الموارد كالرجوع إلى الدار للاطمئنان ببقائها، فلا يكون هذا الأصل استصحاباً عقلائيّاً.

ويمكن أن يقال: إنّ الملاك فيه عبارة عن تحقّق غرض الوضع ـ أي التفهيم والتفهّم بسهولة ـ إذ لو لم يكن هذا الأصل في موارد مشكوكة لم يتحقّق غرض الوضع.

وقال سيّدنا الأستاذ ـ دام ظلّه ـ[1]: إنّ المدرك لهذا الأصل عندهم هو حكم الفطرة الثابتة لهم من عدم رفع اليد عن الحجّة ـ أي الوضع للمعنى الأوّل ـ بلا حجّة، وعن الظهور الثابت بمجرّد الاحتمال، ولكنّ المهمّ أصل تحقّق هذا البناء لا ملاكه كما لا يخفى.

وأمّا البحث في المقام الثاني فإنّه كان لهذا الأصل مورد مسلّم وموارد مشكوكة، والأوّل فيما إذا كان أصل الوضع مسلّماً وتحقّق النقل مشكوكاً، فههنا يجري هذا الأصل بلا إشكال. ومن الثاني العلم بتحقّق النقل والشكّ في تقدّمه على الاستعمال وتأخّره عنه.

والحقّ أنّا نعلم بعدم بنائهم على جريانه ههنا، ولا أقلّ من الشكّ في بنائهم،

(١) مناهج الوصول إلى علم الأصول ١: ١٣٢، تهذيب الأصول ١: ٦١ ـ ٦٢.

وهو يكفي في عدم الحجّيّة وعدم بنائهم، كالشكّ في اعتبار الأُصول الشرعيّة. كما قال به أُستاذنا السيّد الإمام ـ دام ظلّه ـ[١] تبعاً للمحقّق الخراساني[٢].

وقال العلّامة الحائري[٣]: «إذا كان النقل متيقّناً وتقدّمه على الاستعمال مشكوكاً تجري أصالة عدم النقل حين الاستعمال؛ لأنّ الحجّة لا ترفع اليد عنها إلّا بحجّة مثلها، وأنّ الوضع السابق حجّة فلا يتجاوز عنه إلّا بعد العلم بالوضع الثاني».

ولكنّ التحقيق: أنّ الحجّة هو الظهور لا الوضع بنفسه، ولم ينعقد هذا الاستعمال ظهور أصلاً؛ إذ الشكّ في تقدّم النقل وتأخّره عنه يمنع من انعقاده، فلا محلّ لجريان أصالة عدم النقل ههنا كما هو الظاهر. وكان في هذا الأصل بيان آخر لا فائدة في التعرّض له.

---

(١) المصدر السابق.

(٢) كفاية الأُصول ١: ٣٤.

(٣) درر الفوائد ١: ٤٦ ـ ٤٧.

الأمر التاسع

الحقيقة الشرعيّة

ذكروا لثبوت الحقيقة الشرعيّة وعدمه في الكُتب القديمة أقوالاً مختلفة، ولكلّ قول دليل أو أدلّة متعدّدة، ولكنّ البحث فيه مبتنٍ على الأساسين المهمّين بحيث لو انهدم أحدهما أو كلاهما فلا محلّ لهذا البحث ولا ثمرة فيه.

أحدهما: كون المعاني مدلولاً عليه للألفاظ في شريعة الإسلام فقط، بحيث كانت مستحدثة في شرعنا، ولم يرد في الشرائع السابقة عن هذه المعاني خبر ولا أثر أصلاً.

وثانيهما: ثبوت أنّ رسول الله ﷺ وضع الألفاظ للمعاني، وبسبب الشارع نقل هذه الألفاظ من المعاني اللّغوية إلى المعاني المستحدثة شرعاً.

ولا يخفى أنّ ألفاظ المعاملات خارجة عن حريم النزاع، فإنّ حقائقها حقائق عرفيّة أمضاها الشارع، فالنزاع يجري في ألفاظ العبادات فقط، فلابدّ لنا من البحث في جهات حتّى يتّضح ثبوت هذين الأساسين أم عدم ثبوتهما:

الأُولى: في ملاحظة تأريخ حياة رسول الله ﷺ من حيث تحقّق الوضع والنقل وعدمه فيه، ولا شكّ في أنّ التأريخ الموجود بين أيدينا الحافظ لسيرة رسول الله ﷺ وحياته وأفعاله حتّى أفعاله العاديّة فضلاً عمّا له ربط بالتشريع

لم يحفظ ذكراً عن الوضع والنقل، مع أنّه لو كان هناك شيء لنقل إلينا؛ لكثرة الدواعي إلى نقله، والمهمّ منه عدم ذكر الأئمّة عليهم السلام للوضع في كلماتهم، مع أنّهم ذكروا خصوصيّات مهمّة من حياته صلى الله عليه وآله ولكن لم يتعرّضوا له أصلاً. ولم تتحقّق مسألة باسم الوضع حتّى لو قلنا بأنّ الوضع كما يحصل بالتصريح بإنشائه كذلك يحصل باستعمال اللّفظ في غير ما وضع له بقرينة الوضع كما قال به صاحب الكفاية، وإلّا لابدّ من ذكره في التأريخ أو في لسان الأئمّة عليهم السلام فإنّه ليس أقلّ أهمّية من كيفيّة وضوئه صلى الله عليه وآله التي نقلت مراراً على ألسنتهم عليهم السلام.

الجهة الثانية: في ملاحظة كتاب الله من حيث وجود تلك المعاني في الأمم السابقة وعدمه فلا شكّ في أنّه يستفاد من مراجعة القرآن معهوديّة تلك المعاني في الأُمم السابقة، كما ينبئ عنه غير واحد من الآيات، مثل: قوله سبحانه: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾[1]، وقوله تعالى في مقام الحكاية عن قول عيسى عليه السلام: ﴿وَأَوْصَـٰنِى بِالصَّلَوٰةِ وَٱلزَّكَوٰةِ مَا دُمْتُ حَيًّا﴾[2]، وقوله سبحانه لإبراهيم عليه السلام: ﴿وَأَذِّن فِى ٱلنَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا﴾[3]، والمهمّ منها قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِندَ ٱلْبَيْتِ إِلَّا مُكَآءً وَتَصْدِيَةً﴾[4]، فثبوت هذه المعاني حتّى الزكاة في الشرائع السابقة لا إشكال ولا كلام فيه، وإن لم نقل بثبوتها فيها بهذه الكيفيّة والأجزاء والشرائط الثابتة في شرعنا، بل كانت فيها بعنوان عبادة مخصوصة سوى المعنى اللغوي، والاختلاف فيها بين شريعتنا وسائر الشرائع لا يكون أزيد من اختلافها

(١) البقرة: ١٨٣.
(٢) مريم: ٣١.
(٣) الحج: ٢٧.
(٤) الأنفال: ٣٥.

بحسب حـالات المكـلّفين، كـاختلاف صـلاة الحـاضر والمسـافر والغـريق والمريض.

فهذه الآيات كلّها شواهد بيّنة على أنّ ألفاظ العـبادات كـانت مـعلومة المفهوم عند رسول الله ﷺ وأصحابه ومعاصريه من الكفّار، وكلّهم يفهمون معانيها بلا معونة قرينةٍ.

إن قلت: إنّ ثبوت هذه المعاني في الشرائع السابقة لا يدلّ على وجود تلك الألفاظ فيها، بل كانت في بعضها بالسريانيّة كما في لغة عيسى ﷺ، أو بالعبريّة كما في لغة موسى ﷺ وقد نقلت عنها بهذه الألفـاظ الخـاصّة في شريـعتنا، لاقتضاء مقام الإفادة ذلك.

قلنا: إنّ المهمّ تحقّق هذه المعاني بعنوان عبادة مخصوصة في الشرائع السابقة ولو كانت باللغة السريانيّة أو العبريّة، فإذا تحقّق أنّ الصوم أو الصلاة كان فيها بعنوان عبادة من العبادات يكفي في الاستدلال؛ على عدم كون هذه المـعاني مستحدثة في شريعة الإسلام، مع أنّه مخالف لظاهر الآيات، ولا يكون جواباً لمعهوديّة تـلك الألفـاظ عـند رسـول الله ﷺ ومـعاصريه مـن الأصـحاب والمشركين حين نزول الآيات.

ولا يتوهّم أنّ الألفاظ المذكورة موضوعة بإزاء تـلك المـعاني في ألسـنة الأنبياء السالفة؛ لأنّه وإن كان ممكناً في نفسه إلّا أنّه لا شاهد عليه، لا مـن الآيات، ولا من الروايات، مع أنّه لو كان كذلك فلا فائدة لنا في بحث الحقيقة الشرعيّة، فإنّ جميع الاستعمالات في لسان النبيّ ﷺ تحمل على المعاني السابقة.

الجهة الثالثة: في أنّه لابدّ للوضع من موقعيّة تقتضي تحقّقه فيها، ولا معنى له بدونها، فإنّ الواضع بعد ملاحظة أنّه كان معنى الصوم ـ مثلاً ـ مورداً لابتلاء

الناس وأنّ تفهيمه من طريق الإشارة مشكل وضع هذا اللفظ لهذا المعنى؛ لغرض السهولة في التفهيم والتفهّم، فإذا جاء رسول من الله تعالى بدين جديد ومسلك حادث كان موقعيّة وضعه من حين تبعيّة الناس له ورغبتهم إليه وبسط دينه، فهو بعد ملاحظة احتياجه واحتياج أُمّته إلى استعمال الألفاظ في المعاني المستحدثة يضع الألفاظ للمعاني على فرض تحقّقه بسبب النبيّ ﷺ.

وبناء على ذلك كان المقتضي له زمان تقرّره وحياته في المدينة، لازمان حياته في مكّة، حيث إنّ تابعيه في ذلك الزمان كانوا في غاية القلّة، مع أنّا نرى وجود ألفاظ العبادات في الآيات المكّيّة النازلة في ابتداء البعثة، كقوله سبحانه في سورة المزمّل: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾[1]، وقوله تعالى في سورة الأعلى: ﴿وَذَكَرَ ٱسْمَ رَبِّهِۦ فَصَلَّىٰ﴾[2].

ولا شكّ في أنّ المراد من الصلاة هي العبادة المخصوصة، وأنّ دلالتها عليها ليست بمعونة قرينة حاليّة أو لفظيّة، فإنّا نرى عدم وجود قرينة لفظيّة في الآية، وأمّا القرينة الحاليّة فليست مناسبة للكتاب الذي كان بعنوان معجزة باقية إلى يوم القيامة، فكيف وضع رسول الله ﷺ هذه الألفاظ لتلك المعاني مع أنّ الموقعيّة لم تقتضيه أصلاً؟!

وأمّا قوله ﷺ في حديث: «صَلُّوا كما رأيْتُموني أُصَلّي»[3] فليس بقرينة، بل هو مؤيّد لعلم الناس بكون الصلاة عبادة مخصوصة وجهلهم بكيفيّتها، وقد مرّ أنّ الجهل بالكيفيّة لا ينافي أصل التحقّق، فكان رسول الله ﷺ يُرشدهم إلى الكيفيّة بهذه الجملة، كإرشاد العالم الجاهل إلى الكيفيّة في زماننا هذا.

---

(١) المزمل: ٢٠.

(٢) الأعلى: ١٥.

(٣) البحار ٨٢: ٢٧٩.

فيستفاد من الجهات الثلاثة المذكورة عدم تحقّق النقل والوضع أو الحقيقة الشرعيّة بلسان رسول الله ﷺ.

هذا، واختلف الأُصوليّون أيضاً في مسألة الحقيقة الشرعيّة من حيث ترتّب الثمرة عليها وعدمه، فقال عدّة من الأعاظم: لا تترتّب عليها ثمرة أصلاً، فلا يكون في هذا البحث فائدةٌ عمليّة.

وقال المحقّق الخراساني(١): «وأمّا الثمرة بين القولين فتظهر في لزوم حمل الألفاظ الواقعة في كلام الشارع، بلا قرينة على معانيها اللغويّة مع عدم الثبوت، وعلى معانيها الشرعيّة على الثبوت فيما إذا علم تأخّر الاستعمال، وفيما إذا جهل التأريخ -إمّا بجهل تأريخ كليهما أو أحدهما- ففيه إشكال».

ووافقه بعض بناء على الثبوت بأن يحمل على المعنى الشرعي فيما إذا تأخّر الاستعمال عن النقل، ولكن خالفه بعض بناء على عدم الثبوت بأنّ اللفظ يصير مُجملاً، فلابدّ من التوقّف فيه، ولا يحمل على المعنى الحقيقي اللغوي، ولا على المعنى الشرعي الحادث.

إن قلت: لابدّ لنا من متابعة أصالة الحقيقة إذا دار الأمر بين المعنى المجازي والحقيقي فهي المرجع ههنا لا التوقّف.

قلنا: لا شكّ في صيرورة المعاني الشرعيّة من المجازات المشهورة، بحيث إذا استعمل اللفظ بلا قرينة ليس احتمالها أقلّ من احتمال المعنى الحقيقي؛ لكثرة استعمال هذه الألفاظ في المعاني الشرعيّة، فصار اللفظ حينئذٍ مُجملاً، والمختار ههنا هو التوقّف.

---

(١) كفاية الأصول ١: ٣٤.

وممّن أنكر أصل ترتّب الثمرة في هذا البحث المحقّق النائيني[1] وتبعه فيه تلميذه العلّامة الخوئي ـ دام ظلّه ـ[2] وقال في مقام الإنكار: إنّه لا ثمرة لهذه المسألة أصلاً؛ لأنّ ألفاظ الكتاب والسنّة الواصلتين إلينا يداً بيدٍ معلومتان من حيث المراد، فلا يبقى مورد نشكّ فيه في المراد الاستعمالي، ولا يتوقّف في حملها على المعاني الشرعيّة، فإنّ ألفاظ الكتاب والسنّة قد وصلت إلينا من النبيّ الأكرم بواسطة الأئمّة الأطهار.

ثمّ قال: إنّ الحقيقة الشرعيّة وإن فرض أنّها لم تثبت إلّا أنّه لا شبهة في ثبوت الحقيقة المتشرّعيّة في زمن مّا، كما قال المحقّق الخراساني: إنّ منع حصوله في زمان الشارع في لسانه ولسان تابعيه مكابرة، فاستعملت هذه الألفاظ في ألسنة الأئمّة... جميعاً في المعاني المستحدثة بلا قرينة، مثل: استعمالات سائر المتشرّعة، وعليه فليس لنا مورد نشكّ فيه في مراد الشارع المقدّس من هذه الألفاظ حتّى تظهر الثمرة المزبورة. نعم: لو فرض كلام وصل إلينا من النبيّ الأكرم بلا واسطة الأئمّة الأطهار فيمكن أن تظهر الثمرة فيه إذا فرض الشكّ في مراده منه، إلّا أنّه فرض في فرض. فبالنتيجة لا ثمرة للبحث عن هذه المسألة أصلاً، بل هو بحث علمي فقط. انتهى.

ولكن يمكن المناقشة في قوله ـ دام ظلّه ـ فقوله: «إنّ ألفاظ الكتاب والسنّة قد وصلت إلينا من النبيّ الأكرم بواسطة الأئمّة الأطهار» غير صحيح؛ لأنّ للكتاب حيثيّتين: حيثيّة اللفظ وحيثيّة المعنى، ولا شكّ ولا شبهة في أنّ المرجع لحيثيّة الثاني هو الأئمّة فإنّهم مفسّرو الكتاب، ولو كان تفسيرهم على

(١) أجود التقريرات ١: ٣٣ ـ ٣٤.

(٢) محاضرات في أصول الفقه ١: ١٢٥ ـ ١٢٦.

خلاف الظاهر، فإنّ المفسّرين يحتاجون إليهم عليهم السلام في التفسير.

وأمّا المرجع لحيثيّة الأوّل فهو التواتر فقط، ولا ربط له بالأئمّة عليهم السلام أصلاً، فطريق إثبات الكتاب أو إثبات جزئيّة الآية المشكوكة ـ مثلاً ـ منحصرٌ بالتواتر، كما صرّح به المفسّرون، ولعلّه كان سهواً من القلم؛ لأنّ هذا المعنى ممّا اتّفق عليه علماء المسلمين، كما يستفاد من استدلالهم في موارد مختلفة، مثل قول المالكيّة[1]: بأنّ «بسم الله» الذي ذكر في ابتداء السور ليس من القرآن، فإنّه لم يثبت قرآنيّتها متواتراً.

وأُجيبوا بثبوت قرآنيّتها متواتراً، ويشهد لذلك وجودها في جميع المصاحف المكتوبة في صدر الإسلام، مع أنّهم لم يكتبوا شيئاً سوى القرآن حتّى أسامي السور، فهذا دليل على ثبوتها متواتراً.

وقال السيوطي في كتاب الإتقان: إنّ فخر الدِّين الرازي نقل عن بعض الكُتب القديمة أنّ ابن مسعود اعتقد بأنّ فاتحة الكتاب وكذا المعوّذتين في آخر القرآن ليس من الكتاب. واستبعده السيوطي: بأنّه كيف يمكن إنكار ما ثبت بالتواتر مع أنّه يُوجب الكُفر؟! ولو قال بعدم اشتراط ثبوت القرآن بالتواتر فيوجب التزلزل في قرآنيّة القرآن، فلابدّ من توجيه كلامه أو تكذيب النسبة إليه، فهذا دليل على أنّه لابدّ من إثبات القرآنيّة بالتواتر.

وأمّا الدليل على شرطيّة التواتر فيه فلا يخفى أنّه ليس إلّا عبارة عن كلام الله، فإنّ لنا مطالب أُخر باسم الأحاديث القدسيّة الّتي تنسب إليه تعالى، ومع ذلك لا يشترط في إثباتها التواتر، ولا لأنّه معجزة رسول الله صلى الله عليه وآله كما هو المعلوم، بل لخصوصيّة موجودة في نفس القرآن التي تقتضي انحصار طريق

---

(١) البيان في تفسير القرآن: ٤٣٢ـ٤٤٨.

إثباته بالتواتر، وهو كونه أساساً للإسلام، وكتاب هداية للناس من الضلالة، ومعجزة باقية إلى يوم القيامة، ولم يأتِ لبيان الأحكام خاصّة، بل كان إتيانه لبيان جميع ما له دخل في سعادة الإنسان، وهو الكتاب الذي قال الله تعالى في شأنه: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَـٰفِظُونَ﴾[١]، وحيث كان شأنه كذلك فلا معنى لإثباته بخبر عادل، بل لابدّ فيه من التواتر، فكان المسلمون يستبقون إلى حفظه من الابتداء، وكذلك الكفّار الذين كانوا في أعلى درجة من الفصاحة والبلاغة يستبقون إلى حفظه لوهنه وإيراد الخدشة عليه؛ إذ القرآن ناداهم بأعلى صوت بقوله: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾[٢]، ولذا كانت الدواعي لحفظ القرآن وافرة ولم تصل النوبة إلى خبر الواحد حتّى يقال: إنّه يثبت به أم لا.

وقد أخطأ خطأً بيّناً من قال: بعدم جمع القرآن في عهد رسول الله ﷺ بل كان جمعه واتّصال الآيات بمعنى تأليف الكتاب وتنظيم السور في عهد رسول الله ﷺ ومرتبطاً بالوحي، بل جمعه واتّصاله وارتباطه بالوحي ضروريّاً؛ إذ روي إتيان جبرئيل بكلّ آية آية من القرآن، وقوله لرسول الله ﷺ: ضعها في سورة كذا.

وأمّا الجمع الذي نسب إلى أمير المؤمنين عليه السلام أو أبي بكر أو عثمان فلا يرتبط بتأليف القرآن وتنظيم الآيات والسور، فإنّ جمع مولى الموحّدين عليه السلام عبارة عن كتابة جميع خصوصيّات الآيات، من تفسيرها وتبيين غوامضها وشأن نزولها وسائر ما له دخل بها، مع رعاية نظمها وترتيبها، كما فعل ذلك ابن مسعود

(١) الحجر: ٩.

(٢) البقرة: ٢٣.

بربع القرآن.

وأمّا جمع أبي بكر فعبارة عن جمعه من الأوراق والأخشاب والجلود في القرطاس، كما يشهد له بعض روايات العامّة بأنّ أوّل من جمع القرآن في القرطاس هو أبو بكر[1].

وأمّا جمع عثمان فعبارة عن جمع الناس على قراءة واحدة، فإنّ في عصره بسبب انتشار القرآن بين قبائل العرب واختلافهم في الألسنة اختلفت قراءتهم، ولذا أمر بإحراق المصاحف المكتوبة بسائر القراءات، فيستفاد من هذا انحصار طريق إثبات القرآن بالتواتر فقط.

ولابدّ في كلّ آية من إثبات أُمور ثلاثة فيها بالتواتر: الأوّل: كونها جزء من القرآن، والثاني: كونها جزء من سورة كذا، والثالث: كونها قبل آية كذا وبعد آية كذا. فكيفيّة إيصال القرآن إلينا مثل كيفيّة إيصاله إلى سائر المسلمين، وهذا هو التواتر لا نقل الأئمّة عليهم السلام.

وأمّا ما قال به صاحب المحاضرات تبعاً للمحقّق النائيني قدس سره فلا يخلو من مناقشة، فإنّه إن كان المراد من الفرض الثاني ـ أي قوله: «نعم، لو فرض كلام وصل إلينا من النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله بلا واسطة الأئمّة عليهم السلام فيمكن أن تظهر الثمرة فيه إذا فرض الشكّ في مراده صلى الله عليه وآله منه، إلّا أنّه فرض في فرض» ـ عدم وجدان مورد نشكّ فيه، قلنا: عدم الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود.

وإن كان مراده عدم الوجود بحسب الواقع قلنا: إنّ هذا الادّعاء متوقّف على التتبّع والإحاطة بجميع الكتب الروائيّة من المسلمين جميعاً، وهو مشكل جدّاً مع تعدّدها وتنوّعها. فقبول هذا الادّعاء بعيدٌ.

(١) الإتقان في علوم القرآن: ٧٨.

وأمّا على الفرض الأوّل ـ أي نقل السنّة من النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله بواسطة الأئمّة عليهم السلام ـ فقد يكون نقل الأئمّة عليهم السلام نقلاً بالمعنى.

ولا شكّ في حمل الألفاظ على المعاني المتعارفة لابدّ من مراجعة العرف والحقيقة المتشرّعة، كما أنّه لا شكّ في حملها عليها إن فسّرت السنّة بواسطة الأئمّة عليهم السلام، وكما أنّه لا شكّ في حملها عليها إذا نقل عن الأئمّة عليهم السلام مسألة ثمّ استشهد بكلامه صلى الله عليه وآله.

وقد يكون نقلهم عليهم السلام بلا دخل وتصرّف في اللفظ، بل كان لهم عنوان «الرواة المعلوم صدقهم» كرواية سائر الصحابة عنه صلى الله عليه وآله مثل قول محمّد بن مسلم، قال الصادق عليه السلام: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: صلّ عند رؤية الهلال[1].

ومعلوم أنّا نشكّ فيه، فهل مراده صلى الله عليه وآله عبارة عن المعنى المتعارف عند المتشرّعة، أو المعنى الحقيقي اللغوي؟ وتظهر ثمرة بحث الحقيقة الشرعيّة في هذا المورد، فإنّه على القول بالثبوت وتأخّر الاستعمال يحمل على المعنى الحادث، وعلى القول بعدم الثبوت أو عدم العلم بتأخّر الاستعمال يحمل على المعنى الحقيقي اللغوي، فلا يكون ترتّب الثمرة قابلاً للإنكار، مع أنّ موارد الشكّ لا تكون كثيرة، بل هي قليلة جدّاً.

فإذا كان الأمر كذلك فلابدّ لنا من البحث في هذه المسألة مختصراً، مع قطع النظر عن الجهات الثلاثة المذكورة في السابق، فقد مرّت إشارتنا إلى قول المحقّق الخراساني رحمه الله وأنّه ذكر طريقاً آخر لإثبات الحقيقة الشرعيّة، وهو: أنّه لما كانت دعوى الوضع التعييني في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله في غاية الإشكال؛ إذ لو كان لنُقل إلينا، فادّعى إمكانه بقوله: إنّ الوضع التعييني كما يحصل بالتصريح

---

(١) هذه الجملة مضمون حديث.

بإنشائه ـ كأن يقول: إنّي وضعت لفظ كذا لمعنى كذا ـ كذلك يتحقّق بنفس استعمال اللفظ في معنى يقصد الوضع له والحكاية عنه، لا بالقرينة المجازيّة، وإن كان لابدّ حينئذٍ من نصب القرينة، إلّا أنّه للدلالة على ذلك لا على إرادة المعنى كما في المجاز، مثل قول الأب الذي لم يوضع لولده اسماً بعدُ: «جئني بولدي عليّ» قاصداً به تسمية ولده بـ«عليّ»، فيصير بنفس الاستعمال معنى حقيقيّاً للّفظ.

ولكن أشكل عليه المحقّق النائيني[1] بدعوى أنّ حقيقة الاستعمال إفناء اللفظ في المعنى وإلقاء المعنى في الخارج، بحيث تكون الألفاظ مغفولاً عنها، فالاستعمال يقتضي أن يكون النظر إلى الألفاظ آليّاً، والوضع يستدعي أن يكون النظر إلى الألفاظ استقلاليّاً، فالجمع بين الوضع والاستعمال في شيء يلازم الجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي، وهو غير معقول، بل محالٌ.

وأجاب عنه الشيخ ضياء الدين العراقي[2] على ما في مقالات الأُصول: بأنّ توهّم اجتماع اللحاظين غلطٌ؛ إذ النظر الآلي والمرآتي متوجّه إلى شخص اللفظ المستعمل في مقام الاستعمال، وأمّا النظر الاستقلالي فمتوجّه إلى طبيعة اللفظ ونوعه في مقام الوضع، فإنّ الواضع إذا قال: وضعت لفظ «عليّ» اسماً لهذا المولود لا يكون مراده شخص هذا اللفظ الخارج من فمه، بل يكون مراده طبيعة هذا اللفظ من أي مستعمل في أيّ مكان يتحقّق، فلا يجتمع اللحاظان في شيء واحد، فإنّ متعلّق اللحاظ الآلي عبارة عن شخص اللفظ، ومتعلّق اللحاظ الاستقلالي عبارة عن طبيعة اللفظ كما لا يخفى. ثمّ قال في آخر كلامه:

---

(١) أجود التقريرات ١: ٣٣ ـ ٣٤.

(٢) مقالات الأصول: ٦٧ ـ ٦٨.

«والعجب صدور هذا الإشكال من بعض أعاظم المعاصرين على ما في تقرير بعض تلامذته».

والتحقيق: أنّ هذا الجواب ليس بتامّ، فإنّه سلّمنا توجّه اللحاظ الآلي إلى اللفظ حال الاستعمال، وتوجّه اللحاظ الاستقلالي إليه في مقام الوضع، والمراد منه في الأوّل شخصه، وفي الثاني نوعه. ولكن تحقّق ثلاث لحاظات في استعمال واحد غير معقول، مع أنّ لازم كلامه‌ تعلّق اللحاظ الآلي بشخص اللفظ، وتعلّق اللحاظ الاستقلالي بنوعه، وتعلّق اللحاظ الاستقلالي الآخر بالمعنى في استعمال واحد، فكيف يمكن ذلك مع كون المستعمل واحداً وهو شخص اللفظ أو نوعه؟!

نعم، يمكن إطلاق اللفظ وإرادة نوعه بحيث كان شخص اللفظ مستعملاً ونوعه مستعملاً فيه، ولكن لم يكن فيه ثلاث لحاظات كما مرّ، فلا يمكن باستعمال واحد تحقّق الوضع والاستعمال معاً.

ولكن يرد على المحقّق النائيني‌ إشكال آخر وهو: أنّه لا يوجد دليل على تعلّق اللحاظ الآلي بالألفاظ في جميع الاستعمالات، بل تختلف الموارد باختلاف الأغراض؛ إذ سلّمنا تعلّق اللحاظ التبعي باللفظ في أكثر الاستعمالات، إلّا أنّ تعلّق اللحاظ الاستقلالي به في بعض الموارد لا يكون قابلاً للإنكار، مثل: مقام أداء الخطابة وكتابة المقالة الأدبيّة؛ إذ الغرض في هذين المقامين يتعلّق بإفادة المقصود في ضمن الألفاظ الحسنة الجميلة، وهكذا، فإنّ توجّه اللحاظ الآلي أو الاستقلالي إلى اللفظ تابعاً لاقتضاء المناسبة لأحد منهما، فليس هنا قاعدة كلّيّة بأنّ اللفظ لابدّ فيه من اللحاظ الآلي في جميع الاستعمالات.

وحينئذٍ نقول: إنّ من الموارد المناسبة التي تقتضي النظر الاستقلالي إلى اللفظ هو الاستعمال المحقِّق للوضع، فلا يجمع بين اللّحاظين الآلي والاستقلالي، فلا يرد هذا الإشكال على المحقّق الخراساني‌؈ وكلامه في محلّه؛ إذ لا شبهة في وقوع الوضع التعييني على النحو الذي ذكره خارجاً، بل لعلّه كثير بين العرف والعقلاء في وضع الأعلام الشخصيّة والمعاني المستحدثة.

إنّما الكلام في نفس الاستعمال المحقّق للوضع، هل هو استعمال حقيقي أو مجازي أو لا هذا ولا ذاك؟ فيه وجهان، بل قولان، فقد اختار المحقّق الخراساني‌؈[1] الاحتمال الأخير، وملخّص كلامه: أنّه لا يكون من الاستعمال الحقيقي؛ لأنّ الاستعمال الحقيقي استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له، والمفروض أنّه لا وضع قبل هذا الاستعمال ليكون الاستعمال استعمالاً فيه، وأمّا أنّه لا يكون من الاستعمال المجازي، فلأجل أنّ الاستعمال المجازي استعمال اللفظ في المعنى المناسب للمعنى الموضوع له، والمفروض أنّه لا وضع قبل هذا الاستعمال، ومعه لا يعقل المجاز، فلا يكون ذلك الاستعمال حقيقيّاً ولا مجازيّاً، وقد ذكرنا أنّ صحّة الاستعمال لا تدور مدار كونه حقيقيّاً أو مجازيّاً، بل صحّ الاستعمال بدون أن يكون متّصفاً بأحدهما إذا كان حسناً عند الطبع، وقد عرفت أنّ إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله من هذا القبيل.

ولكن لقائل أن يقول: إنّ بين الإطلاقات المذكورة وما نحن فيه فرقاً واضحاً، وقياس أحدهما على الآخر قياس مع الفارق، بأنّ الاستعمال المحقِّق للوضع لا يكون استعمالاً في غير ما وضع له؛ إذ لا يعتبر في كون الاستعمال الحقيقي تقدّم الوضع على الاستعمال، بل غاية ما يقتضيه ذلك هو ألّا يكون

(١) كفاية الأصول ١: ٣٦.

الوضع متأخّراً عن الاستعمال، فيكفي في كون الاستعمال حقيقيّاً مقارنة الوضع له زماناً، والمفروض أنّ الوضع والاستعمال في هذا المقام كذلك، بخلاف الإطلاقات المذكورة فإنّها ليست من قبيل الاستعمال فضلاً من كونها الاستعمالات الحقيقيّة؛ إذ المفروض إطلاق اللفظ وإرادة نوعه مثلاً، ومعلوم أنّه لا سنخيّة بين المعنى ونوع اللفظ، بل هما متباينان كما لا يخفى.

هذا كلّه في الوضع التعييني، وإن قلنا: بعدم تحقّقه أصلاً ولو بالطريق الذي ذكره صاحب الكفاية‍ فإنّه وإن كان ممكناً ولكنّه ليس لكلّ ممكن وقوع وثبوت، فتصل النوبة إلى الوضع التعيّني الذي منشأه كثرة الاستعمال، لا الجعل والمواضعة، فقد ذكرنا أنّه لا يصحّ إطلاق كلمة الوضع عليه؛ لأنّ هذا المنشأ يوجب صيرورة المعنى معنى حقيقيّاً، والحقيقة أعمّ مطلقاً من الوضع، ولكن نعبّر عنه بالوضع تبعاً لصاحب الكفاية‍.

ولا شكّ ولا شبهة في تحقّق الوضع التعيّني، فإنّ ثبوته في زمن الصادقين‍ معلوم، بل الإنصاف يحكم حتّى بثبوته في زمن أمير المؤمنين‍ ولا سيّما في زمن خلافته‍، بل ولا يبعد ثبوته في عصر النبيّ‍ بلسانه ولسان تابعيه؛ لكثرة استعمالات هذه الألفاظ في هذه المعاني وكثرة الأسئلة التي ترد من السائلين، وجوابه‍ عنها، ونقلهم الجواب بينهم، وإخبارهم بالآخرين.

نعم، ثبوته في خصوص لسانه‍ مشكل جدّاً؛ لعدم العلم بكثرة استعمالاته‍ على حدّ يوجب التعيّن، كما أشار إليه في الكفاية. ولكنّه لا يضرّ بالمقصود؛ إذ الملاك في الوضع التعيّني، وما يوجب حمل الألفاظ على المعاني المستحدثة بلا قرينة هو كثرة الاستعمال في المجتمع الإسلامي في عصره‍

لا كثرة الاستعمال في خصوص لسانه‌ﷺ فلا نحتاج في تحقّق الوضع التعييني إلى كثرة الاستعمال في خصوص لسانه‌ﷺ بل يكفي كثرة الاستعمال في النظام الإسلامي، ومعلوم أنّه في هذا المقام كذلك، فهو الملاك لقاطبة المسلمين، ولا فرق فيه بين الشارع وغيره، فتترتّب الثمرة المذكورة لبحث الحقيقة الشرعيّة على الوضع التعيّني أيضاً.

بقي الكلام في مورد تحقّق الثمرة ومورد ترتّبها على هذا البحث، فقد مرّ عن المحقّق الخراساني‌ﷺ قوله: «وأمّا الثمرة بين القولين فتظهر في لزوم حمل الألفاظ الواقعة في كلام الشارع بلا قرينة على معانيها اللغويّة مع عدم الثبوت، وعلى معانيها الشرعيّة على الثبوت فيما إذا علم تأخّر الاستعمال، وفيما إذا جهل التأريخ ففيه إشكال...» الخ.

ولا يخفى أنّ في صورة إحراز تأخّر الاستعمال عن الوضع لا إشكال في ترتّب الثمرة عليها ـ كما مرّ ـ وإنّما الكلام في صورة الجهل بتاريخهما أو أحدهما، فهل يحمل اللفظ الصادر عن الشارع كقوله‌ﷺ مثلاً: «صلّ عند رؤية الهلال» على المعنى اللغوي أو الشرعي؟ وهنا قولان، ولكلّ منهما دليل لا يكون قابلاً للمساعدة عليه، بل مردود كما سيأتي:

أحدهما: أنّه يحمل على المعنى الشرعي؛ لأصالة تأخّر الاستعمال عن الوضع.

وثانيهما: أنّه يحمل على المعنى اللغوي؛ لأصالة عدم النقل عن المعنى اللغوي.

أمّا الاستناد إلى أصالة تأخّر الاستعمال إن كان من حيث كونه أصلاً عقلائيّاً باسم أصالة تأخّر الحادث ـ بمعنى أنّ أصل تحقّق الحادث مثل مجيء

«زيد» من السفر معلوم، ولكن لا نعلم تحقّقه في يوم الخميس أو الجمعة، فأصالة تأخّر الحادث حاكم بتحقّقه في يوم الجمعة ـ فجوابه إنّا من العقلاء ولا نرى عندهم من هذا الأصل أثراً ولا خبراً حتّى يزيل به الشكّ، بل العقلاء يحكمون بالتبيّن في المثال المذكور.

وأمّا إذا كان الاستناد إليه من حيث كونه أصلاً شرعيّاً بدليل «لا تنقض اليقين بالشكّ»[1] فهو أيضاً مردودٌ؛ إذ لابدّ في الاستصحاب أوّلاً: من حالة متيقّنة سابقة، وثانياً: من كون المستصحب حكماً شرعيّاً ـ مثل: استصحاب وجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبة ـ أو موضوعاً للحكم الشرعي ـ مثل: استصحاب عدالة «زيد» لجواز الاقتداء به ـ وإلّا فلا معنى لجريانه، ولو كان المستصحب ملازماً لشيء يكون هذا الشيء موضوعاً للحكم الشرعي.

وحينئذٍ إذا كان في المثال المذكور نفس عنوان التأخّر مجرى الاستصحاب فلا يتحقّق فيه الشرط الأوّل؛ إذ ليس له حالة سابقة متيقّنة. وأمّا إذا كان المستصحب عدم مجيء «زيد» يوم الخميس ـ كما في المثال المذكور ـ فلا يتحقّق فيه الشرط الثاني، فإنّا نتيقّن بعدم صدور «صلّ عند رؤية الهلال» في أوائل ظهور الإسلام ـ مثلاً ـ لأنّه فرضنا أنّ الوضع تحقّق في السنة الخامسة من البعثة، ونشكّ في صدور هذه الجملة في السنة الرابعة أو السادسة، فيستصحب عدم صدورها قبل السنة السادسة، فيكون المستصحب أمراً عدميّاً، ولا يكون حكماً شرعيّاً ولا موضوعاً للحكم الشرعي.

نعم، هو ملازم لتأخّر الصدور عن الوضع، فيحمل على المعنى الشرعي، ولكنّه ملازم عقليّ، وهو كما ترى.

---

(١) الوسائل ١: ٢٤٥، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.

مع أنّه لو سلّمنا ثبوت تأخّر الصدور عن الوضع بالاستصحاب فلا يترتّب عليه أثر شرعي؛ إذ لا يكون في لسان الدليل الشرعي موضوع له، بأنّه إذا كان الاستعمال متأخّراً عن الوضع فيجب أن يحمل على المعنى الشرعي، بل هو حكم عقليّ.

على أنّه لو قلنا بصحّة جريانه فهي منحصرة بصورة العلم بتأريخ الوضع والشكّ في تأريخ الاستعمال، وأمّا إذا كان كلاهما مجهول التأريخ فيكون كلاهما أمراً حادثاً، ويجري الأصل المذكور فيهما معاً، فلا يكون هذا الأصل قابلاً للتمسّك أصلاً.

وأمّا القول الثاني ـ وهو الحمل على المعنى اللّغوي؛ لأصالة عدم النقل ـ فقد ذكرنا فيما تقدّم أنّها أصل عقلائي، إلّا أنّ مورده عبارة عن الشكّ في أصل النقل إلى المعنى الحادث، وأمّا إذا كان أصل النقل متيقّناً وتقدّمه على الاستعمال كان مشكوكاً فنعلم بعدم جريان أصالة عدم النقل فيه، ولا أقلّ من الشكّ في جريانه، فيحتاج جريان أصل مشكوك الاعتبار إلى دليل، ومعلوم أنّه لا دليل على جريانه.

والحاصل: أنّه ولو كان أصل ترتّب الثمرة على هذا البحث ـ مع قطع النظر عن الجهات المذكورة في ابتداء البحث ـ قابلاً للمساعدة عليه إلّا أنّ شرطه إحراز تأخّر الاستعمال عن الوضع، وهو يتفّق نادراً لا دائماً كما هو المعلوم. هذا تمام الكلام في البحث عن الحقيقة الشرعيّة.

الأمر العاشر

الصحيح والأعمّ

إنّ الأصل في استعمالات الشارع لألفاظ العبادات هو الصحيح أو الأعمّ، ولا يخفى أنّه بحث مستقلّ في مقابل بحث الحقيقة الشرعيّة ولازمه أنّ جميع الأقوال والآراء في البحث السابق تأتي في هذا البحث أيضاً، وإلّا لم يكن له استقلال، فقد تحقّق في البحث السابق بعد التتبع أنّ الأقوال أربعة: أحدها: القول بالوضع التعييني لألفاظ العبادات للمعاني المستحدثة، وثانيها: القول بالوضع التعيّني الذي نسمّيه باسم «الحقيقة التعيّنيّة» ثالثها: استعمال الألفاظ في المعاني المستحدثة دائماً بصورة المجاز بدون الوضع التعيّني والتعييني، رابعها: القول بأنّ ألفاظ العبادات استعملت في لسان الشارع في معانيها اللغويّة ولكنّه أراد المعاني الشرعيّة من جهة نصب القرينة الدالّة على ذلك بنحو تعدّد الدال والمدلول، وهو المنسوب إلى الباقلّاني[1].

إذا عرفت هذا فنقول: لابدّ لنا في هذا البحث من عنوان جامع للآراء المذكورة، فإنّه بحث مستقلّ كما هو المفروض، ولكنّ التعبير الدائر بين الأصوليّين في عنوان هذا البحث عبارة عن أنّ ألفاظ العبادات هل هي

---

(١) أنظر: كفاية الأصول ١: ٣٥، شرح العضدي على مختصر الأصول ١: ٥١ ـ ٥٢.

موضوعة للصحيح أو الأعمّ؟ وهذا التعبير يشمل القول بثبوت الحقيقة الشرعيّة فقط، فإنّ منكريها منكرون لأصل الوضع، فلا معنى للوضع للصحيح أو الأعمّ عندهم، وهذا التعبير ليس بجامع للأقوال والأراء.

وأمّا المحقّق الخراساني‏ﷺ[1] فقد عبّر بأنّ ألفاظ العبادات أسامي لخصوص الصحيحة أو الأعمّ منها.

لكن لا يندفع به تمام الإشكال؛ لأنّه يشمل القولين: القول بالوضع التعييني كما هو المعلوم، وهكذا القول بالوضع التعيّني، فإنّ بعد كثرة استعمال لفظ «الصلاة» في الأركان المخصوصة على حدٍّ لا يحتاج في الدلالة عليها إلى قرينة يصدق أنّ لفظ «الصلاة» صار اسماً لها، كما أنّ في كلمة «الأسد» بعد الاستعمال في الرجل الشجاع بهذا الحدّ يصدق أنّ «الأسد» صار اسماً للرجل الشجاع، بخلاف القول بالمجاز فإنّ الاستعمال على هذا القول يحتاج إلى قرينة دائماً، وعليه لا يصدق أنّ «الصلاة» صارت اسماً للأركان المخصوصة، فهذا التعبير أيضاً لا يكون جامعاً للآراء والأقوال.

والأولى في التعبير ما ذكرناه في عنوان البحث، فيدخل فيه الجميع حتّى قول الباقلّاني على توجيه، أمّا شموله للقول بالوضع التعييني وكذا القول بالحقيقة التعيّنيّة فمعلوم لا كلام فيه.

وأمّا على القول بالمجاز ـ سواء استعملت الألفاظ في الصحيح أو الفاسد ـ فلأنّ الأصل في هذه الألفاظ المستعملة في كلام الشارع مجازاً هو استعمالها في خصوص الصحيحة أو الأعمّ، بمعنى أنّ أيّهما كان فقد اعتبرت العلاقة بينه وبين المعاني اللغويّة ابتداء، واستعمل في الآخر بتبعه ومناسبته، كي ينزّل

(١) كفاية الأصول ١: ٣٤.

كلامه عليه مع القرينة الصارفة عن المعاني اللغويّة، وعدم قرينة أُخرىٰ معيّنة للآخر، فيكون أحدهما مجازيّاً في طول الآخر لا في عرضه، كما قال به صاحب الكفاية‏. ويعبّر عنه في العلوم الأدبيّة بسبك المجاز عن المجاز، وكان له أثر في مقام العمل، فإنّ الشارع إذا أراد من اللفظ معناه المجازي الأوّل فلابدّ له من نصب قرينة صارفة عن المعنى اللّغوي بدون نصب قرينة معيّنة اُخرى، وأمّا إذا أراد منه معناه المجازي الثاني فلينصب قرينتين: صارفة ومعيّنة، فيمكن أن يقول البعض بالأصالة للصحيح والتبعيّة للأعمّ، والبعض الآخر بالعكس.

وأمّا على قول الباقلّاني فبأنّ الألفاظ مستعملة في معانيها اللغويّة، ولكن الخصوصيّات من الأجزاء والشرائط مستفادة من القرينة، وهي قد تكون بألفاظ مفصّلة خاصّة، مثل: أن يقال: «صلّ» و«اسجد» و«اركع» إلى غير ذلك، وحينئذٍ لم يكن أي نزاع.

وقد تكون باللفظ الجامع العامّ بأن يقال: «صلّ» ويضمّ إليه لفظ جامع لشتاتها، وحينئذٍ أمكن النزاع بأنّ المراد من هذه القرينة الجامعة هل يكون جميع ما يعتبر من الأجزاء والشرائط أو في الجملة؟ فيعبّر عن الأوّل بالصحيح وعن الثاني بالأعمّ.

ولابدّ لنا قبل الخوض في أصل البحث من ذكر أُمور:

الأوّل: تعريف الصحّة والفساد ومعناهما، فقد صرّح المحقّق الخراساني‏[1] في مواضع متعدّدة بأنّ الصحّة عند الكلّ بمعنى واحد وهي التماميّة، ولامحالة يكون الفساد بمعنى النقصان.

ويستفاد من كلامه أنّ الصحّة والتماميّة كانتا مترادفتين، كما أنّ الفساد

(١) كفاية الأصول ١: ٣٤ـ٣٥.

والنقصان كانا من المترادفين، وأنّ اختلاف التعبيرات عن الصحّة لا يرجع إلى اختلاف في مفهومها، بل لمّا كانت الأغراض مختلفة عبّر كلّ عن الصحّة بلازمها الموافق لغرضه، فإنّ غرض الفقيه ـ مثلاً ـ البحث عن حال فعل المكلّف الذي هو موضوع علمه، ولذا عرّف الصحّة بإسقاط القضاء أو الإعادة، ولما كان غرض المتكلّم البحث عمّا يرجع إلى المبدأ وصفاته وأفعاله التي منها أوامره ونواهيه وموافقتها الموجبة لاستحقاق المثوبة ومخالفتها الموجبة لاستحقاق العقوبة، عرّف الصحّة بموافقة الشريعة، وكذا الطبيب كان غرضه البحث عمّا يرتبط بسلامة بدن الإنسان ـ مثلاً ـ عرّف الصحّة باعتدال المزاج، وهكذا عرّفها كلّ بما يوافق غرضه، وهذا لا يوجب تعدّد المعنى.

ثمّ قال[1] في آخر كلامه: إنّ الصحّة والفساد أمران إضافيّان، فيختلف شيء واحد صحّة وفساداً بحسب الحالات، فيكون تامّاً بحسب حالة وفاسداً بحسب أُخرى، فإنّ الصلاة من جلوس صحيحةٌ للعاجز عن القيام، وفاسدة للقادر عليه.

وفيه: **أوّلاً**: أنّ تقابل التمام والنقص كان تقابل للعدم والملكة؛ إذ الناقص عبارة عن الشيء الذي من شأنه أن يكون تامّاً ولكنّه بالفعل غير تامّ، مثلاً: يقال: للإنسان الذي لم يكن له رجلٌ أنّ هذا الإنسان ناقص؛ لأنّ من شأنه أن يكون له رجلان، وأمّا الجدار ـ مثلاً ـ إذا كان كذلك فلا يقال له: إنّه ناقصٌ؛ لأنّ الجدار ليس من شأنه أن يكون له رجلٌ، فيكون أحدهما أمراً وجوديّاً والآخر أمراً عدميّاً خاصّاً.

وأمّا الصحّة والفساد فهما عبارة عن أمرين وجوديّين متضادّين؛ إذ الفساد

---

(١) المصدر السابق.

أمرٌ وجودي ملموس كما هو المعلوم، وهكذا الصحّة.

وثانياً: أنّ لازم الترادف جواز استعمال كلّ واحد من الألفاظ المترادفة في محلّ الآخر، مع أنّا نرى أنّ إطلاق كلمة الناقص على الإنسان الفاقد للبصر صحيح، بخلاف إطلاق كلمة الفاسد عليه، ولا يصحّ القول بأنّ هذا الإنسان فاسدٌ. وهكذا إطلاق كلمة الفاسد على البطّيخ إذا كان كذلك صحيحٌ، بخلاف إطلاق كلمة الناقص عليه، ولا يصحّ القول بأنّه ناقص.

فالملاك في إطلاق كلمتي الناقص والتمام أنّهما يطلقان على المركّبات بلحاظ فاقديّتها لبعض الأجزاء وواجديّتها لجميعها، كما في المولود الذي كان واجداً لجميع الأعضاء والجوارح فيقال: إنّه تامّ الخلقة، وأمّا إذا كان فاقداً لبعضها فيقال له: إنّه ناقص الخلقة.

وأضاف أُستاذنا السيّد الإمام ـ دام ظلّه ـ مورداً آخر لإطلاقهما وهو: أنّهما يطلقان على البسائط بلحاظ المراتب التشكيكيّة والدرجات الشديدة والضعيفة، فيقال للوجود الشديد ولمبدأ المبادئ: إنّه وجود تامّ، وللضعيف مثل الممكن: إنّه ناقصٌ، ولا يصحّ القول: بأنّ الممكن له وجود فاسد، أو للباري أنّه وجود صحيح.

وأمّا الملاك في إطلاق كلمتي الصحيح والفاسد فهو أنّ الشيء إذا تترتّب عليه الآثار المترقّبة من نوعه يطلق عليه كلمة الصحيح، كاللون والطعم الخاصّين في البطّيخ ـ مثلاً ـ وإذا لم يترتّب عليه ذلك يطلق عليه كلمة الفاسد، فإطلاقها عليه ليس لكونه مركّباً ذي أجزاء قد يكون واجدها، وقد يكون فاقداً لبعضها، وليس لكونه أمراً بسيطاً ذات مراتب متفاوتة، فتكون موارد استعمال الصحّة والفساد غير موارد استعمال التام والناقص، كما لا يخفى.

واستشكل بأنّ الصلاة مركّبة اعتباريّة من الأجزاء والشرائط، بل من المقولات المتباينة والمختلفة، فلازم هذا البيان عدم صحّة إطلاق كلمتي الصحيح والفاسد عليها، مع أنّه متداول بلحاظ واجديّتها للأجزاء والشرائط، وفاقديّتها لبعضها.

وأمّا جوابه فأنّ الصلاة مع كونها من المركّبات الاعتباريّة كانت لها بنظر الشارع الوحدة الاعتباريّة أيضاً، ويؤيّدها تسمية الشارع عدّة من الأُمور باسم قواطعها كالضحك والتكلّم وأمثالها، ومعلوم أنّ مورد إطلاق كلمة القطع عبارة عن الشيء الذي كانت له وحدة اتّصاليّة.

ولا يتوهّم أنّ هذا الإطلاق يكون بلحاظ كون الصلاة من الأقلّ والأكثر الارتباطي، كما إذا أمر الطبيبُ المريض بأكل المعجون المركّب من الأجزاء العشرة ـ مثلاً ـ ويشترط بأنّه إذا فقد بعض الأجزاء لم يكن للباقي شيء من الأثر أصلاً، وكذلك في الصلاة؛ لأنّ المفروض في الصلاة تحقّق جميع الأجزاء، ومعه تحقّق أمر آخر باسم القاطع كالضحك مثلاً، وهذا مؤيّد لاعتبار الشارع لها وحدة اعتباريّة.

ويؤيّدها أيضاً فرض بعض الروايات الصلاة بمنزلة الإحرام الصغيرة التي شروعها بتكبيرة الإحرام وختمها بالتسليم، مثل إحرام الحجّ التي شروعها بالتلبية وختمها بالتقصير أو الحلق.

فيكون إطلاق الفاسد والصحيح عليها بلحاظ ترتّب الأثر المترقّب منها عليها وعدمه، فإنّ الصلاة الفاقدة لبعض الأجزاء لا تكون معراجاً للمؤمن وقرباناً لكلّ تقي، ولذا يطلق عليها كلمة الفاسد، لا بلحاظ تركّبها من الأجزاء وفقدان بعضها.

والحاصل: أنّ تفسير الصحّة بالتمام والفاسد بالناقص ليس بصحيح أصلاً.

الأمر الثاني: أنّ الظاهر أن يكون الوضع والموضوع له في ألفاظ العبادات عامّين كأسماء الأجناس إن قلنا بثبوت الحقيقة الشرعيّة، أو يكون سنخ استعمالها من هذا النسخ إن لم نقل بثبوتها.

ويدلّ عليه: **أوّلاً**: أنّ ما يتبادر إلى الذهن من سماع هذه الألفاظ هو المعنى العامّ، مثل تبادر المعنى العامّ من لفظ الإنسان مثلاً.

وثانياً: أنّ استعمالها في لسان الأدلّة بمعنى العامّ، مثل: «**الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر**»، و«**الصلاة معراج المؤمن**»، و«**عمود الدين**»، و«**الصوم جنّة من النار**»، وأمثال ذلك. ولا شكّ في أنّ الموضوع له في هذه الألفاظ هو المعنى العامّ، ودلالتها على المعاني الكلّيّة غير قابلة للإنكار، ولا يحتمل أن يكون استعمالها في هذه الموارد استعمالاً في غير ما وضع له، فإنّه بديهي البطلان.

واعلم أنّ هذا الأمر أساس للأمر الآتي، فلابدّ من ذكره ابتداءً، وتفريع البحث الآتي عليه، ولكنّ المحقّق الخراساني‌ۤ لم يراع هذا الترتيب، وذكره بعد البحث الآتي.

إذا عرفت هذا فنقول في مقام تصوير محلّ النزاع: إنّه إن قلنا بثبوت الحقيقة الشرعيّة في البحث السابق وبوضع ألفاظ العبادات للصحيح هنا، فكيف يتصوّر وضع لفظ الصلاة -مثلاً- للمعنى الصحيح بنحو الوضع العامّ والموضوع له العامّ؟!

توضيح ذلك: أنّ الشارع حين وضع لفظ «الصلاة» لاحظ معنى كلّيّاً ثمّ وضعه لهذا المعنى الكلّي، ولكن السؤال الذي يطرح نفسه: أنّ المعنى الكلّي

الصحيح الذي توجّه لحاظ الشارع إليه حين الوضع ما هو؟ هل هو عبارة عن «الصلاة» الجامعة للأجزاء والشرائط والمركّبة من أربع ركعات؟ وقلنا: إنّ الصحّة والفساد أمران إضافيّان، فهي في حالة صحيحة وفي حالة فاسدة، وهكذا «الصلاة» المركّبة من ركعتين صحيحة للصبح وفاسدة للظهر ـ مثلاً ـ أو كانت صحيحة للظهرين للمسافر وفاسدة للحاضر.

ويمكن أن يقال: إنّ الشارع حين الوضع لاحظ مفهوم الصحيح فوضع هذا اللفظ للأركان المخصوصة الصحيحة، فأخذ مفهوم العامّ الصحيح بعنوان الجزء أو القيد في المعنى.

ولكنّه مردود، بأنّه إن كان المراد من الصحيح هو الصحيح بالحمل الأوّلي الذاتي الذي ملاكه الاتّحاد في المفهوم فلا دخل له في معنى «الصلاة»؛ إذ لا ينتقل الذهن من سماع كلمة الصحيح إلى «الصلاة» وبالعكس، مع أنّ لازم القيديّة انسباقه إلى الذهن من سماع كلمة الصلاة، مثل: انسباق كلمة «الناطق» إلى الذهن من سماع لفظ الإنسان.

وإن كان المراد منه الصحيح بالحمل الشائع الصناعي الذي ملاكه الاتّحاد في الوجود فهو مستلزم لكون الوضع عامّاً والموضوع له خاصّاً في لفظ «الصلاة»، والمهمّ في الإشكال أنّه لا يمكن أخذ كلمة الصحيح في معنى «الصلاة» أصلاً، فإنّ الصحّة والفساد تكونان من عوارض الوجود الخارجي؛ إذ «الصلاة» الموجودة في الخارج قد تكون صحيحة وقد تكون فاسدة، ولا يمكن اتّصاف الماهيّة بهما، فلا تكون الماهيّة الكلّيّة المتّصفة بصفة الصحّة موضوعاً له للفظ «الصلاة»، فإذا كانت الصحّة من عوارض الوجود لا يكون هذا المعنى قابلاً للتصوّر في مقام الثبوت، فضلاً عن إثباته، حتّى لو سلّمنا ما قال به المحقّق

الخراساني‏ﷺ في مقام تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة، من أنّه لا إشكال في وجوده وإمكان الإشارة إليه بخواصّه وآثاره، مثل الناهية عن الفحشاء، والمعراجيّة للمؤمن، فإنّ النهي عن الفحشاء والمعراجيّة للمؤمن أيضاً تكونان من عوارض وجود الصلاة؛ إذ الصلاة الموجودة في الخارج تكون ناهية عن الفحشاء، بخلاف الماهيّة فإنّها إذا كانت في مرحلة الوجود الذهني لم تكن ناهية عن الفحشاء والمنكر.

ويمكن أن يقال: إنّ المراد من الصحّة ههنا هي الصحّة التعليقيّة لا الصحّة الفعليّة، ولا منافاة بينها وبين الفساد؛ إذ يمكن أن تكون الصلاة فاسدة بالفعل لفقدان بعض الأجزاء وكانت لها الصحّة التعليقيّة باعتبار أنّه لو انضمّت إليها ركعة أُخرى ـ مثلاً ـ كانت الصلاة صحيحة.

وفيه: أوّلاً: أنّ الصحّة التعليقيّة لا تناسب العنوان المذكور في محلّ النزاع، فإنّها ذكرت هنا في مقابل الفساد، ويستفاد منه أنّ المراد منها هي الصحّة الفعليّة.

وثانياً: أنّ القائل بالصحيح لا يقول به، ويشهد له كلام صاحب الكفاية بأنّ الجامع بين الأفراد الصحيحة ما هو الناهي عن الفحشاء والمنكر، ومعلوم أنّ الصحّة التعليقيّة لا تكون ناهية، بل الناهي هي الصلاة الصحيحة بالفعل، كما لا يخفى.

وثالثاً: أنّ الصحّة التعليقيّة كالصحّة الفعليّة، والفساد يكون من عوارض الوجود الخارجي، فإنّ الصلاة بعد تحقّقها في الخارج تتّصف بأحدهما، لا قبله.

والحاصل: أنّه لو كان المراد من الصحّة هي الصحّة التعليقيّة لا يندفع الإشكال.

ويمكن أن يقال: إنّ الصحّة وصف من الأوصاف فلابدّ من لحاظ موصوفها قبل الاتّصاف بها، فلابدّ للشارع في مقام وضع لفظ الصلاة للأركان المخصوصة الصحيحة من لحاظ الأركان المخصوصة ابتداءً، فهي تصير بسبب التصوّر موجودة، فلا مانع بعد الوجود من وقوعها معروضة للصحّة.

وفيه: أنّ الصلاة الموجودة في الذهن لا تتّصف بالصحّة ـ كما مرّ آنفاً ـ إنّما المعروض للصحّة عبارة عن الموجود الخارجي فقط، ولكنّ المفروض فيما نحن فيه أنّ الواضع لاحظ ماهيّة كلّيّة ووضع لفظ الصلاة لها، إلّا أنّه لا نعلم أنّ الملحوظ حين الوضع ما هو؟ هل هو عبارة عن الأركان المخصوصة أو الأركان المخصوصة الصحيحة؟ والثاني منفي بعدم اتّصاف الصلاة بالصحّة في مرتبة الماهيّة قبل تحقّقها في الخارج، والأوّل خلاف الفرض.

فلعلّ تفسير المحقّق الخراساني‌ الصحّة بالتماميّة والفساد بالنقصان كان ناظراً إليه وتفصّياً عنه؛ إذ التماميّة والنقصان يعرضان للماهيّة أيضاً، ولذا يصحّ القول بأنّ الماهيّة التامّة للإنسان عبارة عن الحيوان الناطق، وأنّ الحيوان ماهيّة ناقصة له، كالقول بأنّ الحيوان بعض ماهيّة الإنسان. فهذا المعنى مقرّب لتفسيره‌ الصحّة بالتماميّة والفساد بالنقصان، فلابدّ لنا من تبديل لفظي الصحيح والأعمّ في عنوان البحث بلفظي التامّ والناقص، أو تفسيرهما بالتمام والنقصان.

الأمر الثالث: ما ذكره صاحب الكفاية في آخر البحث وكان المناسب أن يذكره هنا، وهو: أنّ للعبادات أُموراً يعبّر عنها بالأجزاء والشرائط والموانع أو القواطع، وهل الصحيح في محلّ النزاع عند القائل به عبارة عن الواجد لجميع الأجزاء والشرائط والفاقد لجميع الموانع أو القواطع، أم يكون للصحيح في

مقام الوضع والتسمية خصوصيّة تقتضي عدم تضييقه بهذا الحدّ.

بيان ذلك: أنّ الجزء عبارة عمّا يتركّب المأمور به منه ومن غيره، فللأجزاء دخلٌ في قوام الماهيّة المركّبة، ولا إشكال في دخول ذلك في محلّ البحث.

أمّا ملخّص كلام المحقّق الخراساني‌ في المقام فقد يكون عبارة عن أنّ الجزء جزء لماهيّة المأمور به وطبيعته، وقد يكون ممّا يتشخّص به المأمور به ويعبّر عنه بجزء الفرد أو شرط الفرد، فإنّ دخله في المأمور به تارة يكون بنحو الجزئيّة وأُخرى بنحو الشرطيّة، وعلى كلا التقديرين ربّما يحصل له بسببه مزيّة أو نقيصة.

والأوّل مثل: قراءة التسبيحات الأربعة في الصلاة ثلاث مرّات بناء على وجوبها مرّة واحدة، فإنّها ممّا يتشخّص به المأمور به في الخارج ويوجب المزيّة فيه، ولا دخل لها في الماهيّة.

والثاني مثل: وقوع الصلاة في المسجد، فإنّه من الشرائط التي تتشخّص بها الصلاة في الخارج، وتوجب المزيّة فيها، ولا دخل له في الماهيّة.

وأمّا المثال الثاني لجزء الفرد فهو القِران بين السورتين بناءً على كراهته، لا حرمته، فإنّه يوجب النقص في الصلاة، مع أنّ كليهما يكون بعنوان جزء الفرد لها.

وأمّا المثال الثاني لشرط الفرد ـ كوقوع الصلاة في الحمّام ـ فإنّه يوجب النقص فيها، ولا دخل له في الماهيّة، فيكون ماله دخل في حقيقة المأمور به وماهيّته داخلة في محلّ النزاع قطعاً لا كلام ولا إشكال فيه.

وأمّا الموانع فقد وقع الكلام في أنّها هل ترجع إلى الشرائط أو هي عناوين وجوديّة مضادّة لتحقّق المأمور به، ويوجب وجودها عدم ترتّب الأثر على

المأمور به؟ ولكن في مقام الوضع والتسمية لابدّ من إرجاعها إلى الشرائط بأنّ بعض الأُمور وجوده معتبر في المأمور به، وبعضها الآخر عدمه معتبر فيه، وحينئذٍ هل للشرائط دخل في محلّ النزاع حتّى يكون الصحيح عند القائل به عبارة عن الصحّة من حيث الأجزاء والشرائط أم لا؟

واعلم أنّ الشرائط على أقسام ثلاثة، ويُعبّر عن أحدها: بالشرائط الشرعيّة، وكان لها خصوصيّتان: الأُولى: إمكان أخذها في متعلّق الأمر كالأجزاء، مثل قوله ﷺ: «صلّ مع طهور»[1] و«صلّ مستقبلاً القبلة»[2] ونحو ذلك.

والثانية: أخذها خارجاً في لسان الأدلّة كذلك، وكان أكثر الشرائط من هذا القبيل.

وثانيها: ما يُعبّر عنه بالشرائط العقليّة، وهو ما يمكن أخذه في متعلّق الأمر، ولكن لم يتحقّق أخذه فيه خارجاً، فالعقل حكم بشرطيّته، كما سيأتي في مبحث «الأمر بشيء والنهي عن ضدّه» بأنّ الأمر بالإزالة يقتضي النهي عن الصلاة، والنهي في العبادة يقتضي الفساد، فمن أتى بها في سعة الوقت تكون صلاته باطلة، ولكنّ دليل بطلانها عبارة عن تحقّق المانع الذي يحكم العقل بعدمه، وهو عدم ابتلائها بالمزاحم الأقوى، وإن أمكن الشارع أن يقول: «صلّ مع عدم الابتلاء بالمزاحم الأقوى»، إلّا أنّه لم يكن في لسان الدليل من هذا التعبير خبر ولا أثر.

وثالثها: ما لا يمكن أخذه في متعلّق الأمر أصلاً، مثل: قصد القربة في

(١) هذه الجملة مضمون حديث.

(٢) هذه الجملة مضمون رواية.

العبادة، بناءً على كونها بمعنى الإتيان بداعي الأمر، وبناء على قبول قول صاحب الكفاية‏ؒ[1] بأنّه إن كانت هي بمعنى الإتيان بداعي الأمر فلا يعقل أن يؤخذ في المتعلّق؛ لأنّه مستلزم للدور كما لا يخفى.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ في المسألة أقوالاً ثلاثة:

الأوّل: القول بأنّ لجميع الأقسام الثلاثة دخل في مقام الوضع والتسمية، وهو ما يستفاد من كلام المحقّق الخراساني‏ؒ في موضعين:

أحدهما: في آخر هذا البحث بعد القول بدخالة الجزء في التسمية: قال: «وأمّا ما له الدخل شرطاً في أصل ماهيّتها فيمكن الذهاب أيضاً إلى عدم دخله في التسمية بها مع الذهاب إلى دخل ماله الدخل جزءً فيها، فيكون الإخلال بالجزء إخلالاً بالشرط دون الإخلال بالشرط، لكنّك عرفت أنّ الصحيح اعتبارهما فيها»[2] انتهى.

ويستفاد من عدم تفصيله بين أقسام الشرائط أنّ لجميعها دخلاً في التسمية عنده.

وثانيهما: بعد قوله بأنّ ألفاظ العبادات أسامي لخصوص الصحيحة قال: «لا إشكال في وجوده بين الأفراد الصحيحة، وإمكان الإشارة إليه بخواصّه وآثاره، فيصحّ تصوير المسمّى بلفظ الصلاة ـ مثلاً ـ بالناهية عن الفحشاء وما هو معراج المؤمن ونحوهما»[3] انتهى.

ومعلوم أنّ هذه الآثار لا تترتّب إلّا على الصلاة الصحيحة الواجدة لجميع

---

(١) كفاية الأصول ١: ١٠٧ـ١٠٩.

(٢) كفاية الأصول ١: ٥٢.

(٣) المصدر السابق: ٣٦.

الأجزاء والشرائط، ومعناه دخالة الشرائط كالأجزاء في التسمية والوضع.

القول الثاني: ما نسب إلى الشيخ الأعظم الأنصاري[1] وهو: أنّ الشرائط بأقسامها خارجة عن محلّ النزاع؛ لأنّ مرتبة الأجزاء مرتبة المقتضي في التكوينيّات، ومرتبة الشرائط متأخّرة عن المقتضي، فإنّ المقتضي هو المؤثّر في المسبّب، والشرائط دخيلة في فعليّة التأثير، وكذلك الأجزاء في العبادات؛ لأنّها مؤثّرة في الآثار، والشرائط فيها دخيلة في فعليّتها، ولا يجوز إدخالها في المسمّى لتكون مساوية للأجزاء في الرتبة.

وأمّا جوابه فإنّ تأخّر الشرائط رتبة عن الأجزاء مسلّم لا إشكال فيه، ولكنّه لا يستلزم محاليّة وضع اللفظ بإزاء المجموع؛ إذ الوضع بإزاء المتقدّم والمتأخّر رتبة بل زماناً من الواضحات الأوّليّة كما هو المعلوم؛ ضرورة أنّ الوضع من الأمور الاعتباريّة، والتقدّم والتأخّر من حيث الرتبة والزمان لا يوجب الإشكال فيه. كما أنّ وضع لفظ الصلاة للمركّب من المقولات المتباينة لا يوجب الإشكال فيه، ولذا نرى وضع لفظ واحد للمعنيين المتضادّين كلفظ «القرء» للطهر والحيض، فلا يمكن المساعدة على هذا القول.

القول الثالث: ما قال به المحقّق النائيني[2] وهو التفصيل بين الأقسام الثلاثة المذكورة بأنّه إذا كانت الشرائط من قبيل القسم الأوّل فلا إشكال في دخلها في محلّ النزاع، وإذا كانت من قبيل القسم الثاني والثالث فلا ينبغي الإشكال في خروجها عن حريم النزاع؛ إذ لازم أخذ الشرط في متعلّق الأمر لحاظ تقيّد المشروط ـ أي الصلاة ـ به، ولا يمكن لحاظ التقيّد بالشرط ـ أي

---

(١) مطارح الأنظار: ١٧ ـ ١٨.

(٢) فوائد الأصول ١: ٦٠ ـ ٦١.

الطهارة ـ بدون لحاظ نفس الشرط، وليس معناه إلّا لدخالته في الوضع والتسمية.

وأمّا إذا حكم العقل بأنّه يشترط في صحّة الصلاة عدم ابتلائها بالمزاحم الأقوىٰ فلا كلام في أنّ للمزاحم طرفين وهما: الصلاة والإزالة ـ مثلاً ـ لا الشيء الذي لو لم يكن ابتلاه بالمزاحم الأقوى نُسمّيه بالصلاة والإزالة، وهذا دليل على عدم دخالة هذا الشرط في الوضع والتسمية، فإنّ رتبة المزاحمة متأخّرة عن هذا المقام.

وهكذا في الشرط الذي لا يمكن لحاظه وأخذه في المتعلّق حين الأمر. فإنّه متأخّر عن مقام التسمية بمرتبتين؛ إذ الإتيان بداعي الأمر متأخّر عن الأمر، وهو متأخّر عن الوضع وتعيين المسمى، وما كان شأنه كذلك كيف له الدخل في متعلّق الأمر في مقام الوضع والتسمية؟! فلا يعقل أخذه في المُسمّى.

وفيه: أنّ بعد إثبات كون الوضع من الأُمور الاعتباريّة لا معنى لاستحالة أخذ هذين الشرطين في المُسمّى، وإنّ كانا متأخّرين عن المتعلّق من حيث الرتبة، ولكنّ الظاهر أنّ الحقّ معه وأنّه لا دخل لهما في المُسمّى؛ إذ العقل حكم بشرطيّتهما لا الشرع، وما لم يأخذه الشارع في المتعلّق أو لم يمكن أخذه فيه فهو خارج عن المسمّى، ويؤيّده عدم حكم عرف المتشرّعة على المصلّي في المسجد وتارك الإزالة بأنّه لم يصلّ أصلاً.

الأمر الرابع: أنّه هل يلزم تصوير جامع تشترك فيه جميع الأفراد أم لا؟

قال المحقّق الخراساني‏‏‏[1]: إنّه «لابدّ على كلا القولين من قدر جامع في البين».

---

(١) كفاية الأصول ١: ٣٦.

ثمّ قال في مقام الاستدلال: بأنّه «قد مرّ في باب الوضع أنّه في مقام التصوّر على أربعة أقسام: وهي كون الوضع والموضوع له عامّين، وكونهما خاصّين، وكون الوضع عامّاً والموضوع له خاصّاً، وكون الوضع خاصّاً والموضوع له عامّاً.

فذكر كلمة «العامّ» في الثلاثة منها، وأمّا في ألفاظ العبادات فلا يتوهّم أن يكون الوضع والموضوع له فيها خاصّين؛ إذ لازمه تعدّد الوضع بتعدّد أفراد الصلاة ـ مثلاً ـ وهو منفي بأدنى تأمّل.

وحينئذٍ إذا كان الوضع والموضوع له فيها عامّين فنحتاج إلى قدر جامع، والمعنى العامّ فإنّ المفروض أنّه ملحوظ حين الوضع، وهو الموضوع له، وهكذا إذا كان الوضع فيها عامّاً والموضوع له خاصّاً؛ إذ المفروض ههنا لحاظ المعنى العامّ، في مقام الوضع ووضع اللفظ لأفراده.

وأمّا إذا كان الوضع فيها خاصّاً والموضوع له عامّاً ـ بناءً على إمكانه كما هو الحقّ ـ فلابدّ أيضاً من المعنى العامّ الكلّي؛ إذ كان هو الموضوع له في هذا الفرض فلا محيص من معنى كلّي في جميع الأقسام الثلاثة». انتهى.

ولكن خالفه في المقام المحقّق النائيني[1] وذهب إلى أنّه لا ضرورة تدعو إلى تصوير جامع وحداني تشترك فيه جميع الأفراد، سواء قلنا بكونها موضوعة للصحيحة أم للأعمّ: وقال في مقام الاستدلال: بأنّه يمكن الالتزام بأنّ الحال في المركّبات الشرعيّة كحال سائر المركّبات الاختراعيّة، بأنّ اللفظ فيها موضوع ابتداءً للمرتبة العليا، واستعماله في بقية مراتبها من باب الادّعاء، وتنزيل الفاقد منزلة الواجد، أو من جهة الاشتراك في الأثر المترقّب عنها،

(١) أجود التقريرات ١: ٣٦.

وهكذا في باب العبادات، فإنّ الموضوع له في مثل لفظ «الصلاة» أوّلاً هي المرتبة العليا الواجدة لتمام الأجزاء والشرائط على كلا القولين، ويستعمل في بقيّة المراتب من باب تنزيل الفاقد منزلة الواجد مسامحة، أو من باب اكتفاء الشارع به كما في صلاة الغرقى؛ لأنّ للصلاة مرتبة عليا وهي صلاة الحاضر المختار، ومرتبة دنيا وهي صلاة الغرقى، وبين المرتبتين متوسّطات، ثمّ إنّ الاستعمال عند الصحيحي في فاسد صلاة الغرقى أيضاً بتنزيل الفاقد منزلة الواجد المنزّل منزلة تامّ الأجزاء والشرائط من باب الإجزاء والاكتفاء، ولا يلزم سبك مجاز عن مجاز.

ثمّ قال: «وأمّا القصر والإتمام فهما في عرض واحد، فلابدّ من تصوير جامع بينهما فقط». انتهى.

ولا يتوهّم أنّه‌ﷺ منكر لعموميّة الوضع والموضوع له في ألفاظ العبادات، بل هو منكر للاحتياج إلى تصوير جامع في المقام، كما يستفاد من تنظيره لها بالمركّبات الاختراعيّة، فإنّ وضع كلمة «الطيّارة» لموجود خارجي كذا وكذا، وهو ليس كوضع كلمة «عليّ» لمولود كذا؛ إذ المولود ليس قابلاً للتكثّر والتعدّد بخلافه، فيكون الوضع والموضوع له فيه عامّين، وهكذا في ألفاظ العبادات.

ولكنّه مع ذلك ترد على هذا البيان إشكالات متعدّدة: منها: أنّ المتشرّعة يطلقون لفظ «الصلاة» على كلّ مرتبة من مراتبها على نسق واحد بدون لحاظ عناية في شيء منها، ولا يرون تفاوتاً في مرحلة الاستعمال والإطلاق بين المرتبة العليا وبين بقيّة المراتب أصلاً؛ لأنّ إطلاق لفظ «الصلاة» على صلاة المختار الواجد لجميع الأجزاء والشرائط وعلى بقية المراتب مثل: صلاة المضطرّ ونحوه على نسق واحد، من دون لحاظ عناية تنزّلها منزلة الواجد، أو

اشتراكها مع المرتبة العليا في الأثر، فيستفاد من ذلك أنّ الموضوع له هو الجهة الجامعة بين جميع المراتب لا خصوص المرتبة العليا، من دون فرق في ذلك بين العبادات وغيرها من المركّبات.

وتوهّم إطلاق لفظ «الصلاة» على المراتب النازلة عند الشارع كان مع العناية والتنزيل، مدفوع؛ بأنّ مستند استعمال المتشرّعة لا يكون إلّا استعمال الشارع كما لا يخفى، مع أنّه لا دليل لنا على ذلك.

ولكنّ الإشكال المهمّ هو: أنّ الحاجة إلى تصوير الجامع لا تختصّ بالقصر والإتمام، بل لابدّ من تصويره بين جميع المراتب العالية، فإنّ المراتب العليا من العبادات مختلفة ومتشتّة من حيث الكمّيّة أو الكيفيّة، مثلاً: المرتبة العليا من صلاة الصبح غير المرتبة العليا من صلاة الظهرين، وكلتاهما غير المرتبة العليا من صلاة المغرب، وكلّ ذلك غير المرتبة العليا من صلاة العشاء بحسب الكمّيّة أو الكيفيّة، وهي بأجمعها غير المرتبة العليا من صلاة الآيات وصلاة العيدين وغيرهما.

والحاصل: أنّ المراتب العالية أيضاً متعدّدة، فلابدّ من تصوير جامع بينها ليكون اللفظ موضوعاً بإزاء ذلك الجامع.

والحقّ في المسألة: أنّه لابدّ من تصوير الجامع على كلا القولين، كما قال به صاحب الكفاية ﷺ.

واعلم أنّ الجامع على كلا القولين لابدّ له من خصوصيّات ثلاثة:

إحداها: كونه مقدوراً عليه للمكلّف ولو مع الواسطة، فإنّ المُسمّى بلفظ «الصلاة» هو المأمور به، ولا يتعلّق التكليف بغيره، فلابدّ من كونه مقدوراً عليه لو مع الواسطة؛ لأنّ تحصيل الطهارة وإن لم يكن مقدوراً للمكلّف بدون

الواسطة؛ إذ هو أمرٌ معنوي يحصل من هذه الأفعال، ومقدور بواسطة الأسباب كالغسل والوضوء والتيمّم كما هو المعلوم.

الثانية: كونه أمراً واقعيّاً وحقيقيّاً قبل تعلّق الأمر به، ولا يكون عنواناً ناشئاً من قبل الأمر مثل: عنوان ما هو المأمور به، فإنّ هذا العنوان متأخّر عن الأمر، وكون المسمّى بلفظ «الصلاة» عبارة عمّا هو المتأخّر عن الأمر، هو خلاف الظاهر وإن لم يكن محالاً كما مرّ، مع أنّه لو كان الجامع نفس عنوان ما هو المأمور به بلا قيد يشمل جميع الواجبات، ولا يكون جامعاً بين أفراد الصلاة الصحيحة فقط، ولو أُضيف إليه قيداً بأنّه عبارة عمّا هو المأمور به في الأمر المتعلّق بالصلاة؛ ليلزم دخالة الاسم في المسمّى، وهو أيضاً خلاف الظاهر.

الثالثة: كونه أمراً بسيطاً غير مركّب؛ إذ لم تكن لنا صلاة مركّبة تتّصف في جميع الحالات بصفة الصحّة؛ لأنّ الصلاة المركّبة من أربع ركعات صحيحة في الحضر دون السفر، والصلاة المركّبة من ركعتين صحيحة للصبح لا للظهرين والعشاءين.

ولا يخفى أنّه لا يوجد دليل عقلي يدلّ على اعتبار هذه الخصوصيّات في الجامع بحيث يكون فقدان أحدها مستلزماً للمحال العقلي، لكنّ الظاهر يحكم باعتبارها كما قلنا.

ومعلوم أنّ كلّ واحدٍ من الصحيحي والأعمّي لو لم يكن قادراً على تصوير الجامع بهذه الخصوصيّات يستكشف أنّ الحقّ مع مقابله. نعم، لو كان كلاهما قادراً عليه فتصل النوبة إلى الأدلّة التي يُرجّح أحد القولين بها.

قال المحقّق الخراساني[1] في مقام تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة: إنّه لا إشكال في وجوده بين الأفراد الصحيحة، وإمكان الإشارة إليه بخواصّه وآثاره التي تستفاد من الآيات والروايات، كقوله تعالى في باب الصلاة: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾، وكما في عدّة من الروايات: «الصلاة عمود الدين» و «الصلاة قربان كلّ تقي»، و«الصلاة معراج المؤمن» ونحو ذلك، مع أنّه لا تترتّب هذه الآثار والخواصّ إلّا على الصلوات الصحيحة، وأنّها مشتركة في هذه الآثار، بلا فرق بين صلاة الحاضر والمسافر والمتوضئ والمتيمّم و... ثمّ قال: وهذا الاشتراك في الأثر كاشف عن الاشتراك في جامع واحد بين تلك الأفراد الصحيحة، يكون هو المؤثر في ذلك الأثر الوحداني، وإلّا لانتقضت القاعدة الفلسفيّة، بأنّ «الواحد لا يصدر إلّا من واحد». انتهى.

وأمّا ما أورد عليه أُستاذنا المرحوم السيّد البروجردي[2] على ما في تقريراته من أنّ المتبادر من لفظ «الصلاة» ليس هذا السنخ من المعاني والآثار، كيف ولو كان لفظ «الصلاة» موضوعاً لعنوان الناهي عن الفحشاء ـ مثلاً ـ لصار قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾ بمنزلة أن يقول: الذي ينهى عن الفحشاء والمنكر ينهى عن الفحشاء والمنكر؟! وهذا واضح الفساد.

مدفوعٌ بأنّه لم يقل بموضوعيّة هذا العنوان للفظ «الصلاة»، بل هو عنوان مشير إلى الموضوع له، فلا محلّ لهذا الإشكال، ولا سيّما بعد تصريحه بأنّ الأثر إنّما يشار به الىٰ الجامع، لا أنّه الموضوع له، كما في قول الصادق عليه السلام حيث سأله

(١) كفاية الأصول ١: ٣٦.

(٢) نهاية الأصول ١: ٤٨.

أحدهم: عمّن آخذ معالم ديني؟ قال‌ﷺ: «عليك بهذا الجالس»، وأشار بيده إلى زرارة، ومعلوم أنّه لا ربط لعنوان الجلوس في هذا الحكم، بل هو عنوان مشير، وهكذا في ما نحن فيه. وإذا كان الأمر كذلك فلا دخل لتحقّقه وعدمه في تحقّق الجامع، ولذا لو كانت الصلاة صحيحة ولم تكن ناهية عن الفحشاء على الفرض فلا يضرّ بالمسمّى وما هو الموضوع له.

ولكن يرد على تصوير الجامع المذكور إشكالات متعدّدة، وهي:

الأوّل: ما قاله أُستاذنا السيّد الإمام ـ دام ظلّه ـ[1] وهو: أنّ جريان القاعدة المذكورة التي جعلت أساساً لتصوير الجامع المذكور منحصرٌ في الواحد البحت البسيط الذي ليست فيه رائحة التركيب ـ أي الباري ـ ولا يجري في الواحد الاعتباري أصلاً، كما حقّق في محلّه، مع أنّ كيفيّة هذه القاعدة أيضاً وقعت مورداً للبحث والكلام، كما لا يخفى على المتأمّل.

وعلى فرض توسعة دائرة هذه القاعدة فهي تجري في التكوينيّات وما هو متّصف بالوحدة الواقعيّة، ولا يكون توسعتها أزيد من ذلك، فكيف تجري في الصلاة المركّبة من المقولات المتباينة التي لاحظها الشارع في مقام الاعتبار واحدة؟! فلا دخل لهذه القاعدة في ما نحن فيه أصلاً.

الإشكال الثاني: أيضاً ما قاله أُستاذنا السيّد الإمام ـ دام ظلّه ـ[2] وهو: أنّه لو فرض جريان هذه القاعدة في الأُمور الاعتباريّة لا معنى لجريانها في ما نحن فيه؛ لأنّ أثر الصلاة ـ بناءً على ما ذكره كثير ـ كونها ناهية عن الفحشاء غير كونها عمود الدين، وهكذا، ولازم جريان هذه القاعدة تحقّق أثر واحد

---

(١) تهذيب الاصول: ٧٢ـ٧٣.

(٢) المصدر السابق.

لجميع أفراد الصلاة الصحيحة، بل يمكن أن يقال: إنّه على فرض تحقّق أثر واحد لها لا معنى لجريانها؛ إذ لأثر واحد ـ كالنهي عن الفحشاء والمنكر ـ مصاديق متعدّدة مستقلّة، كالغصب وشرب الخمر والكذب والسرقة وأمثال ذلك.

والحاصل: أنّ الناهية عن الفحشاء والمنكر تنحلّ إلى آثار متعدّدة، بأنّ الصلاة تنهى عن شرب الخمر، وأنّ الصلاة تنهى عن الغصب... فلا يكون الأثر واحداً حتّى تجري القاعدة.

ولكنّ الظاهر أنّ هذا الإشكال مندفع؛ لأنّ استدلاله ﷺ ليس مبتنياً على تعدّد الآثار، بل هو مبتن على الاشتراك في أثر واحد، وحينئذٍ إذا كان جميع أفراد الصلاة الصحيحة مشتركة في المعراجيّة ـ مثلاً ـ فهو كافٍ في جريان القاعدة، سواء كانت في سائر الآثار مشتركة أم لا، فإذا كانت المؤثّرات متعدّدة والأثر واحد يستكشف أنّ المؤثّر أيضاً واحد، فلا يضرّ اشتراكها في سائر الآثار لجريان القاعدة هنا أيضاً.

نعم، لو كان المؤثّر في إحدى الآثار غير المؤثّر في أثر آخر ـ كما إذا كان أثر بعضها المعراجيّة مثلاً وأثر بعضها الآخر القربانيّة ـ لأضرّ بجريانها، ولكن المفروض اشتراك الجميع في جميع الآثار، وهو ليس بمانع أصلاً.

الإشكال الثالث ـ وهو الإشكال المهمّ في المقام ـ: أنّ الموضوع والملزوم لهذه الآثار هل هو عبارة عن ماهيّة الصلاة وطبيعتها الكلّيّة أو وجودها الخارجي أو وجودها الذهني؟ ويمكن أن يتوهّم كونها من لوازم الماهيّة كالزوجيّة للأربعة التي لا دخل لوجودها الخارجي أو الذهني في لازميّتها لها، ولذا يعبّر عنها بلازم الماهيّة.

ولكنّ المتأمّل يعلم بأدنى التفات بأنّها لم تترتّب على الماهيّة والمفهوم، وهكذا على وجودها الذهني، بل تترتّب على وجودها الخارجي. فالوجودات الخارجيّة مشتركة في هذه الآثار؛ إذ هي كما تترتّب على صلاة الحاضر كذلك تترتّب على صلاة المسافر، وكما تترتّب على صلاة القائم كذلك تترتّب على صلاة القاعد، لكنّها تترتّب على أفراد الصلاة بخصوصيّاتها الخاصّة المعتبرة في صحّتها خارجاً عن الأجزاء والشرائط وعدد الركعات المعتبرة فيها ونحو ذلك؛ لأنّ الصلاة المركّبة من أربع ركعات لكونها تامّة ومؤثّرة، والصلاة المركّبة من ركعتين إن كانت مقصورة مؤثّرة، فكيف يتصوّر الجامع بينها مع دخالة هذه الخصوصيّات في ترتّب الأثر؟!

والحاصل أنّ ترتّب الأثر متوقّف على الصحّة، والصحّة متوقّفة على وجود الخصوصيّات وحفظها، وأمّا تصوير الجامع فإنّه متوقّف على إلغائها منها، فإنّها مع حفظ الخصوصيّات حقائق متخالفة ومتباينة. فلا يكشف عن الاشتراك في وجود الجامع.

الإشكال الرابع: أنّ لازم تصوير الجامع بهذا البيان أنّه إذا كان أحدٌ جاهلاً بالآثار ـ كما هو الغالب في المتشرّعة ـ فلا يفهم من لفظ «الصلاة» شيئاً؛ لأنّه ﷺ قال: إنّ الجامع وإن كان عند الشارع مشخّصاً ومعلوماً، إلّا أنّه مجهول عندنا باسمه ورسمه، ولكنّه يشار إليه من طريق الآثار، فالجاهل بالآثار لا طريق له إلى معنى الصلاة أصلاً، لا بالذات ولا بالأثر، فإنّ كثيراً من الناس لا يعلمون تأثير الصلاة في النهي عن الفحشاء والمنكر، فضلاً عن العلم بكشفه عن الجامع، مع أنّا نشاهد خلافه لدى المتشرّعة عند سماع لفظ «الصلاة» فلم يكن ذلك الجامع موضوعاً له لمثل كلمة الصلاة ونحوها، كما هو المعلوم.

الإشكال الخامس: أنّه قد مرّ فيما ذكرنا أنّ الشرائط على أقسام بعضها داخلة في المسمّى، وبعضها الآخر خارجة عنه، فالصحّة التي أُدعيت في مقام الوضع والتسمية عبارة عن الصحّة من حيث الأجزاء وبعض الشرائط، وأمّا ما يترتّب عليه الأثر فعبارة عن الصحّة من حيث الأجزاء وجميع الشرائط، فإنّ الصلاة إذا ابتليت بمزاحم أقوى أو لم يقصد بها التقرّب لم تكن ناهية عن الفحشاء، فما يترتّب عليه الأثر بالفعل لم يوضع له اللفظ قطعاً، وما وضع له اللفظ يكون جامعاً بين الأفراد الصحيحة والفاسدة جميعاً بناءً على هذا التصوير.

لكنّ الظاهر أنّه‌ﷺ ليس قائلاً بالتفصيل بين الشرائط، بل صرّح باعتبار الشرائط كالأجزاء في التسمية، إلّا أنّه استبعد منه القول بدخالة ما هو متأخّر عن الأمر في مقام التسمية، ولذا استشكل عليه، فلا يمكن المساعدة على هذا التصوير.

وقال الشيخ ضياء الدين العراقي‌ﷺ[1] في مقام تصوير الجامع: إنّ الجامع إمّا أن يكون جامعاً ذاتياً مقولياً أو جامعاً عنوانياً اعتبارياً، والالتزام بكلّ واحد منهما مشكل. أمّا الجامع الذاتي المقولي فهو منحصرٌ في الماهيّة والمقولة الواحدة إذا كانت لها أفراد متعدّدة، مثل أفراد الإنسان فإنّها مشتركة في ماهيّة واحدة وجامع واحد ـ وهي الإنسانيّة ـ وهو غير معقول في ما نحن فيه؛ لأنّ الصلاة ـ مثلاً ـ مؤلّفة من مقولات متباينة كمقولة الكيف والوضع ونحوهما، والمقولات أجناس عالية وليس فوقها جنس تندرج تحته، فلم يمكن جامع ذاتي بين أجزاء مرتبة واحدة من الصلاة، فضلاً بين بقيّة المراتب المختلفة

(١) مقالات الأُصول ١: ١٤٤، نهاية الأفكار ١: ٨١ـ٨٤.

بالزيادة والنقيصة، مثل صلاة الحاضر والمسافر والمتوضّئ والمتيمّم وأمثال ذلك.

وأمّا الجامع العنواني ـ كعنوان الناهي عن الفحشاء ـ فالوضع بإزائه وإن كان ممكناً إلّا أنّ لازمه عدم صحّة استعمال لفظ الصلاة ـ مثلاً ـ في نفس المعنون إلّا بعناية؛ لأنّ العنوان غير المعنون، وليس كالجامع الذاتي بحيث يتّحد مع جميع المراتب، مع أنّ استعمال لفظ الصلاة في نفس الهيئة التركيبيّة بلا عناية صحيحة.

مضافاً إلى سخافة القول بوضع لفظ الصلاة لعنوان الناهي عن الفحشاء؛ إذ لو كان كذلك لصار قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾ بمنزلة أن يقول: الذي ينهى عن الفحشاء والمنكر ينهى عن الفحشاء والمنكر، وهذا واضح الفساد كما لا يخفى.

ثمّ قال: «ولكنّ الجامع لا ينحصر في الجامع العنواني ولا في الجامع الماهوي الذاتي، بل هناك جامع آخر أيضاً وهو مرتبة خاصّة من حقيقة الوجود الجامع بين تلك المقولات المتباينة الماهيّة، فتكون الصلاة أمراً بسيطاً تصدق على القليل والكثير؛ لكون ما به الاشتراك عين ما به الامتياز...» انتهى.

لكنّه مدفوع بأنّه ﷺ إن أراد به اشتراك تلك المقولات في مفهوم الوجود فهو لا يختصّ بها، بل يعمّ جميع الموجودات. وإن أراد به اشتراكها في حقيقة الوجود فالأمر أيضاً كذلك، وإن أراد به أنّ لتلك المقولات وحدها مرتبة خاصّة من الوجود ويكون لها وجود واحد في الخارج ففيه:

أوّلاً: أنّ الوجود مساوق للجزئيّة والتشخّص، فهو لا يناسب عموميّة

الوضع والموضوع له في ألفاظ العبادات، فإنّ معناه وضع ألفاظ العبادات لتلك المرتبة الخاصّة من الوجود الخارجي، وهو كما ترى.

وثانياً: أنّه غير معقول، فإنّ اتّحاد مقولة مع مقولة أُخرى في الوجود بديهي الاستحالة؛ إذ لا ريب في أنّ للعرض وجوداً مستقلاً رغم قوامه بالمعروض، مع هذا فللجسم وجود، وللبياض وجود آخر؛ لأنّهما من مقولتين، وإذا كان الأمر في باب العرض والمعروض كذلك فكيف الحال في الصلاة المركّبة من مقولات متباينة؟! فتكون للصلاة وجودات متعدّدة، فلا محالة يكون ما فرض جامعاً عنوانيّاً لها.

هذا، وللمحقّق الأصفهاني‎ؒ[1] بيانٌ آخر في تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة، ومحصّل كلامه أنّه ذكر في الابتداء مقدّمة، وهي: أنّ سنخ المفاهيم والماهيّات، وسنخ الوجودات العينيّة والواقعيّات في مسألة السعة والإطلاق متعاكسان، فإنّ سعة سنخ الماهيّات والمفاهيم من جهة الضعف والإبهام، ولذا كلّما كان الضعف والإبهام فيها أكثر كان الإطلاق والشمول أوفر.

وأمّا سعة سنخ الوجود الحقيقي من فرط الفعليّة وقلّة الإبهام، ولذا كلّما كان الوجود أشدّ وأقوى كان الإطلاق والسعة أعظم وأتمّ.

ثمّ قال: إنّ الماهيّات على قسمين: أحدهما: ماهيّات حقيقيّة متأصّلة، وثانيهما: ماهيّات اعتباريّة غير متأصّلة، فإن كانت الماهيّة من الماهيّات الحقيقيّة كان ضعفها وإبهامها بلحاظ الطوارئ وعوارض ذاتها، لا بلحاظ ذات الماهيّة، كالإنسان ـ مثلاً ـ فإنّه لا إبهام فيه من حيث الجنس والفصل المقوّمين لحقيقته، إنّما الإبهام فيه من حيث الشكل وشدّة القوى وضعفها،

(١) نهاية الدراية ١: ١٠١ـ١٠٢.

وعوارض النفس والبدن، حتّى عوارضها اللازمة لها ماهيّة ووجوداً.

وأمّا إذا كانت الماهيّة من الماهيّات الاعتباريّة المؤتلفة من عدّة أُمور بحيث تزاد وتنقص كمّاً وكيفاً، فمقتضى الوضع لها ـ بحيث يعمّها مع تفرّقها وشتاتها ـ أن تلاحظ على نحو مبهم في غاية الإبهام، فيكون الإبهام فيها بلحاظ ذات الماهيّة، ولكن يعرّفها ويشار إليها ببعض العناوين غير المنفكّة عنها، فكما أنّ الخمر ـ مثلاً ـ مائع مبهم من حيث إمكان اتّخاذه من العنب والتمر وغيرهما، ومن حيث اللون والطعم والريح ومرتبة الإسكار، ولذا لا يمكن وصفها إلّا لمائع خاصّ بمعرّفيّة المسكريّة من دون لحاظ الخصوصيّة تفصيلاً. وكذلك لفظ «الصلاة» مع هذا الاختلاف الشديد بين مراتبها كمّاً وكيفاً لابدّ أن يوضع لسنخ عمل معرّفه النهي عن الفحشاء أو فريضة الأوقات الخمسة أو غير ذلك من المعرّفات، بل العرف لا ينتقلون من سماع لفظ «الصلاة» إلّا إلى سنخ عمل خاصّ مبهم، إلّا من حيث كونه مطلوباً في الأوقات الخاصّة.

والحاصل: أنّ الجامع بين الماهيّات الاعتباريّة ـ كالصلاة مثلاً ـ هو سنخ عمل مبهم من جميع الجهات، إلّا من حيث النهي عن الفحشاء والمنكر، أو من حيث فريضة الوقت.

ولا يخفى أنّ بين كلامه ﷺ وما قاله صاحب الكفاية ﷺ فرقاً واضحاً، فإنّه قائل: بأنّا لا نعلم من لفظ «الصلاة» شيئاً، ولا طريق لنا للعلم بمعناها، إلّا أنّها قابلة للإشارة إليها بالآثار، مثل: عنوان ماهو ناهياً عن الفحشاء ونحوه، ولذا استشكل عليه بأنّه إذا كان الأحد جاهلاً بالآثار فلا يفهم من لفظ «الصلاة» شيئاً...

بخلاف المحقّق الأصفهاني[1] لأنّه قال: بأنّ العرف يفهمون من لفظ «الصلاة» معنى، إلّا أنّ هذا المعنى لم يكن قابلاً للتوصيف، فكأنّه يدرك ولا يوصف، مع أنّه قال بإمكان معرفة المعنى المذكور بغير الآثار أيضاً، مثل: كونه مطلوباً في الأوقات الخاصّة، ثمّ قال: «لا دخل للإبهام المذكور في ما نحن فيه بالإبهام الموجود في باب النكرة، فإنّ المتكلّم إذا قال: «جاءني رجل» يردّد المخاطب من حيث صفاته وخصوصيّاته، ولا إبهام له بحسب الواقع. وأمّا الإبهام المذكور هنا يكون بحسب ذات الماهيّة والواقع.

ثمّ قال: وقد التزم بنظيره بعض أكابر فنّ المعقول في تصحيح التشكيك في الماهيّة ـ كالوجود والنور ـ جواباً عن تصوّر شمول طبيعة واحدة لتمام المراتب الزائدة والمتوسطة والناقصة، فيكون للوجود ماهيّة مبهمة، بحيث يستقرّ بإبهامه في الذهن، فلابدّ من الإشارة إليه ببعض العناوين غير المنفكّة عنها.

ثمّ قال في آخر كلامه: وأمّا على ما تصوّرناه من الجامع فكلّ واحد من الصحيحي والأعمّي في إمكان تصوير الجامع لها على حدّ سواء، فإنّ المعرّف إن كان فعليّة النهي عن الفحشاء فهي كاشفة عن الجامع بين الأفراد الصحيحة، وإن كان اقتضاء النهي عن الفحشاء فهو كاشف عن الجامع بين الأعمّ. انتهى كلامه رفع مقامه.

ولكنّه مخدوش لوجوه:

منها: أنّ المتشرّعة ينتقلون من سماع لفظ «الصلاة» إلى المعنى قطعاً، ولا شكّ في أنّها ليست ممّا تدرك ولا تُوصف إلّا بالآثار، كيف! مع أنّ الآيات المبيّنة للآثار، وأوقات الصلاة ـ مثل: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ﴾،

---

(١) المصدر السابق: ١٠٢.

و﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيْلِ﴾ ـ كانت نزولها بعد نزول آية الوجوب، فلم يكن لأصحاب الرسولﷺ طريق للإشارة إلى المعنى عند نزول آية الصلاة، ولازم ذلك أنّهم لم يفهموا منها شيئاً، وهذا ممّا لم يلتزم به أحد. وهكذا في سائر المركّبات المتداولة بين الناس.

ومنها: أنّ الآثار المذكورة ليست من الآثار اللازمة للماهيّة ـ كالزوجيّة للأربعة ـ بل ليست من آثار الوجود الذهني، بل هي مترتّبة على الوجود الخارجي، فكيف يشار إليه وتعرف الماهيّة بسبب آثار الوجود الخارجي؟!

وقال أُستاذنا المرحوم السيّد البروجرديّ[1] في مقام تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة من الصلاة: إنّ الصلاة ليست عبارة عن نفس الأقوال والأفعال المتباينة المندرجة بحسب الوجود حتّى لا يكون لها حقيقة باقية إلى آخر الصلاة محفوظة في جميع المراتب، بل هي عبارة عن حالة توجّه خاصّ يحصل للعبد وتوجد بالشروع فيها وتبقى ببقاء الأجزاء والشرائط، فتكون مراتب الصلاة بما لها من الاختلاف في الأجزاء والشرائط مشتركة في كونها نحو توجّه خاصّ وتخشّع مخصوص من العبد لساحة مولاه، يوجد هذا التوجّه الخاصّ بإيجاد أوّل جزء منها ويستمرّ إلى أن تختم، ولا يوجد هذا الأمر الباقي بوجود على حدة وراء وجودات الأجزاء حتّى تكون الأجزاء محصّلات له، بل هو بمنزلة الصورة لهذه الأجزاء المتباينة بالذات، فهو موجود بعين وجودات الأجزاء، فيكون الموضوع له للفظ «الصلاة» هذه العبادة الخاصّة والمعنى المخصوص، ويكون هذا المعنى محفوظاً في جميع المراتب، فكما أنّ طبيعة الإنسان محفوظة في جميع أفراده المتفاوتة بالكمال والنقص والصغر

(١) نهاية الأُصول ١: ٤٧ـ٤٨.

والكبر ونقص بعض الأجزاء وزيادته مادامت الصورة الإنسانيّة محفوظة في جميع ذلك، فكذلك طبيعة الصلاة، ومثل هذا المعنى يمكن أن يفرض في سائر العبادات أيضاً.

ويؤيّده اختلاف التعبيرات في باب الصلاة وسائر المركّبات؛ إذ المركّب لما كان قوامه وتحقّقه بتحقّق جميع أجزائه فلذا بعد تحقّقها يعبّر بأنّه وُجد المركّب، ولكن في باب الصلاة من حين الشروع بها يعبّر بأنّ فلان شرع في الصلاة، وفي أثنائها يعبّر بأنّه مشغول بالصلاة، وبعد إتمامها يعبّر بأنّه فرغ من الصلاة، ولا يعبّر بأنّ الآن تحققت الصلاة. فيستكشف أنّ الصلاة حقيقة واحدة وراء هذه الأجزاء والشرائط التي توجد مع تكبيرة الإحرام، ويستمرّ إلى أن يتحقّق التسليم والفراغ منها، فتكون الأجزاء بمنزلة المواد لها، فلذا لا يضرّ الاختلاف في كيفيّتها وكمّيّتها في أصل الحقيقة؛ لأنّ شيئيّة الشيء وحقيقته بصورته لا بمادّته. وهذا المعنى متحقّق في الصلوات الصحيحة دون الفاسدة. انتهى.

ويؤيّده أيضاً الروايات الواردة في باب الصلاة، بأنّ الصلاة تحريمها التكبير وتحليلها التسليم، كما أنّ الحجّ تحريمه التلبية، وتحليله الحلق، أو التقصير.

ويستكشف منها أنّ الصلاة حقيقة خاصّة وراء الأجزاء والشرائط، بل هي بمنزلة المواد لها، ومعلوم أنّ شيئيّة الشيء بصورته لا بمادّته.

ولكنّه مخدوش: أوّلاً: بأنّه لا شكّ في مدخليّة المادّة كالصورة في شيئيّة الشيء، إلّا أنّ الأصالة في الدخل تكون بالصورة، فكيف يمكن تحقّق الحقيقة بتحقّق الصورة فقط؟!

وبعبارة أُخرى: إذا كان للركوع أو السجود مدخليّة في حقيقة الصلاة

بعنوان مادّة من المواد فلا يعقل تحقّق الصورة قبل تحقّق الركوع أو السجود، حتّى على القول بالكشف، فإذا تحقّقت جميع المواد لا يصحّ القول بأنّ هذا كاشف عن تحقّق الصورة قبل تحقّق المادّة.

وثانياً: بأنّ هذا المعنى مخالف لما ارتكز في ذهن المتشرّعة من أنّ الصلاة عبارة عن الشرائط والأجزاء الطوليّة.

وأمّا ما ذكرناه من المؤيّد له فيستفاد منه: أوّلاً: أنّ الصلاة مركّبة من المقولات المتباينة والماهيّات المتضادّة، ولكن مع ذلك لوحظت بين أجزائها وحدة اعتباريّة كما مرّ.

وثانياً: أنّ حين الاشتغال بها حرّم الله تعالى علينا أُموراً متعدّدة كالضحك والاستدبار ونحوهما، فيكون وجود المحرّمات في حال الصلاة ولحاظ الوحدة الاعتباريّة مصحّحاً للتعبير بأنّ الصلاة تحريمها التكبير وتحليلها التسليم.

وإن أبيت عن ظهوره إلّا فيما قال به المرحوم البروجرديّ قلنا: إنّ ما ارتكز في ذهن المتشرّعة ينفي هذا الظهور، وتكون أيضاً الوحدة الاعتباريّة الطوليّة مجوّزة للتعبير بأنّه شرع في الصلاة أو هو في الصلاة أو فرغ من الصلاة، فلا يكون هذا البيان قابلاً للمساعدة وإن كان مأنوساً بالذهن.

وقال أُستاذنا السيّد الإمام ـ دام ظلّه ـ[1] في مقام تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة: أمّا المختار فيتوقّف بيانه على تقديم مقدّمة وفيها أُمور:

منها: أنّ محطّ البحث للأعلام إنّما هو تصوير جامع كلّي قابل للانطباق على الأفراد المختلفة كيفاً وكمّاً، فحينئذٍ مرتبة فرض الجامع متقدّمة على مرتبة عروض الصحّة والفساد عليه؛ لما عرفت سابقاً من أنّهما من عوارض وجود

(١) منهاج الوصول إلى علم الأُصول ١: ١٥٥، تهذيب الأُصول ١: ٧٥.

العبادات خارجاً، ولكنّ تصوير الجامع مربوط بمرحلة الماهيّة.

ومنها: أنّ الصحّة والفساد ليست بمعنى النقص والتمام؛ لأنّ بينهما تقابل التضادّ -كما مر- فلا يكون الصحّة والفساد من الأُمور الإضافيّة بحيث يجوز أن تكون ماهيّة صحيحة من حيثيّة وفاسدة من أُخرى، كما صرّح به صاحب الكفاية؛ إذ يستحيل أن يكون المتضادّان -كالسواد والبياض- من الأُمور الإضافيّة كما هو المعلوم.

ومنها: أنّه مرّ أنّ الشرائط على أقسام، وأنّ بعض ما هو من الشرائط ويكون دخيلاً في اتّصاف الصلاة بالصحّة خارجاً، غير داخل في محطّ البحث والتسمية؛ لما عرفت من أنّ البحث هنا يكون في المرتبة المتقدّمة على الوجود الخارجي، وما يعرضه الصحّة والفساد. فعلى هذا لا مناصّ من الاعتراف بكون الموضوع له أمراً ينطبق على مقالة الأعمّي؛ لما علمت من أنّ الماهيّة التي وضعت لها لفظة «الصلاة» إذا وجدت في الخارج مجرّدة عن تلك الشرائط التي عرفت خروجها عن الموضوع له تتّصف لا محالة بالفساد، ولا يمكن اتّصافها بالصحّة في هذا الحال، وهذا بعينه مقالة الأعمّي.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ الألفاظ التي توضع للمركّبات الحقيقيّة أو الاعتباريّة تكون على أنحاء مختلفة؛ إذ اللفظ الذي يوضع للمركّب تارة يلاحظ المركّب بمادّة معيّنة وهيئة مخصوصة، بحيث لو تغيّرت الهيئة أو المادّة بزيادة أو نقيصة لم يكن الموضوع له للّفظ، وإطلاق اللفظ عليه يكون على نحو المسامحة، وتارة يلاحظ المركّب بمادّة معيّنة فقط، وتارة يلاحظ المركّب بهيئة مخصوصة فقط. وقد يوضع اللفظ للمركّب بدون لحاظ مادّة معيّنة وهيئة مخصوصة فيه، بل لوحظ المركّب بنحو اللابشرط، والملاك فيه ترتّب غرض

خاصّ وأثر مخصوص بأيّ مادّة وهيئة حصلت، وذلك مثل البيت والسيّارة وأمثال ذلك، فإنّ البيت بيت سواء أُخذت موادّه من الحجر أو الطين أو الجصّ أو الخزف، بني على هيئة المربّع أو المثلّث أو غيرهما.

ثمّ قال: لا مانع عن القول بأنّ الصلاة وأضرابها موضوعة للمركّبات الاعتباريّة الشرعيّة التي لا تكون محدودة من حيث الهيئة والمادّة حتّى بصورة أنّه يقال: الصلاة ماهيّة إذا وجدت في الخارج لا تنطبق إلّا على الأفراد الصحيحة؛ إذ قلنا بخروج بعض الشرائط الدخيلة في الصحّة عن الموضوع له، فيصدق على الفرائض والنوافل قصرها وتمامها وما وجب على الصحيح والمريض بأقسامها.

ثمّ قال: ولكنّ هذا الجامع لا ينطبق على صلاة الغرقى؛ إذ الغريق إذا لم يكن قادراً عليها إلّا بالتوجّه القلبي فكيف ينطبق عليه عنوان الصلاة؟! إلّا أنّه ليس بصلاة حقيقةً، وإطلاق لفظ الصلاة عليه يكون من باب المسامحة. والإشكال المهمّ الموجود في المقام هو: أنّ الشرائط الدخيلة في الموضوع له عند الصحيحي ـ كالطهارة ـ لا تكون قابلةً للرؤية؛ إذ لا دخل لنفس الشرائط فيه، بل للتقيّد بها ومعيّتها دخل في الموضوع له. فحينئذٍ بأيّ طريق نعلم واجدها من فاقدها مع أنّه لا فرق بين الواجد والفاقد من حيث التركيب الخارجي أصلاً. هذا تمام كلامه ـ دام ظلّه ـ في المقام.

ومعلوم أنّ هذا الجامع بعد توجّه الإشكالين المذكورين في كلامه ـ دام ظلّه ـ عليه لا يكون قابلاً للمساعدة كسائر الجوامع المذكورة في المقام.

والحاصل: أنّ تصوير الجامع على القول بالصحيح حسب ما ذكرنا من كلام صاحب الكفاية والأجلّاء من تلامذته يكون مخدُوشاً.

ولكنّ التحقيق في المقام أنّه قد يكون الغرض من تصوير الجامع على القول بالصحيح إثبات القول بالصحّة، كما هو الظاهر من كلام المحقّق الخراساني[١] فإنّه قال: لابدّ على كلا القولين من قدر جامع في البين، ولا إشكال في وجوده بين الأفراد الصحيحة، وإمكان الإشارة إليه بخواصّه وآثاره. وأمّا تصوير الجامع على القول بالأعمّ ففي غاية الإشكال، ثمّ استفاد منه أنّ الحقّ مع الصحيحي؛ إذ يمكن له تصوير الجامع بخلاف الأعمّي.

وجوابه: **أوّلاً**: أنّه لا يمكن للصحيحي أيضاً تصوير الجامع كما مرّ أن ذكرناه أكثر ممّا قيل في تصويره وجوابه مفصّلاً.

وثانياً: أنّ المهمّ في هذا البحث بحث الحقيقة والمجاز؛ إذ القائل بالحقيقة الشرعيّة يقول: إنّ الصلاة حقيقة في الصحيح ومجاز في الأعمّ، أو حقيقة في الأعمّ، فيكون تصوير الجامع أيضاً من علائم الحقيقة كالتبادر ونحوه، بأنّه إذا كان تصوير الجامع على القول بالصحيح ممكناً فالصلاة حقيقة في الصحيح، وإذا كان تصوير الجامع على القول بالأعمّ ممكناً فهي حقيقة في الأعمّ، مع أنّه لا دخل لتصوير الجامع وعدمه في تشخيص الحقيقة عن المجاز، فتصوير الجامع لهذا الغرض لا فائدة فيه.

وأمّا إذا كان الدليل على القول بالصحيح التبادر وصحّة السلب عن الفاسد وأمثال ذلك كما سيأتي إن شاء الله تعالى، فلا نحتاج إلى تصوير الجامع والعلم به ولو من طريق الإشارة إليه بآثاره وخواصّه، فإنّا نستكشف من ضمّ عموميّة الوضع والموضوع له في ألفاظ العبادات إلى أنّها لا تنطبق على الأفراد الفاسدة، أنّ الجامع موجود ولاحظه الشارع حين الوضع، ولا ضرورة تدعو

---

(١) كفاية الأصول ١: ٣٦ـ ٤٢.

إلى العلم بها أصلاً.

ولو قيل: إنّ الجامع إذا كان مبهماً فكيف ينسبق إلى الذهن ولا مناسبة بين إبهام الشيء وتبادره إلى الذهن كما لا يخفى؟!

قلت: لا مانع من ذلك، فإنّا نرى كثيراً مّا تبادر معنى في الذهن مع أنّ كنهه وحقيقته مبهم عندنا، ومنها حقيقة الوجود، فإنّها بكنهها غير معلومة عندنا، مع أنّها من أظهر المعاني والمفاهيم كما هو المعلوم.

نعم، لقائل أن يقول: إنّه لا يعقل تصوير الجامع على القول بالصحيح أصلاً، بل هو مستحيل، كما أشار إليه صاحب الكفاية وأجاب عنه.

وتوضيح ذلك: أنّ الجامع إمّا أن يكون أمراً مركّباً أو أمراً بسيطاً، وكلاهما أمر غير معقول، فإن كان الجامع أمراً مركّباً ذا أجزاء ففيه: أوّلاً: أنّ كلّ ما فرض جامعاً فله حالتان: أنّه إذا كان واجداً لجميع الأجزاء فيتّصف بالصحّة، وإذا كان فاقداً لبعض الأجزاء فيتصف بالفساد.

وثانياً: أنّه يكون في حالة صحيحاً وفي حالة فاسداً.

وإن كان الجامع أمراً بسيطاً فهو إمّا أن يكون عنوان المطلوب أو ملزوماً مساوياً له، والأوّل غير معقول؛ لبداهة استحالة أخذ ما لا يتأتّىٰ إلّا من قبل الطلب في متعلّقه، مع استلزامه الترادف بين لفظة «الصلاة» والمطلوب، وعدم جريان البراءة مع الشكّ في أجزاء العبادات وشرائطها، والشكّ بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين؛ لعدم الإجمال حينئذٍ في المأمور به في العبادات، وإنّما الإجمال والشكّ فيما يتحقّق به -أي في المحصّل- وفي مثله لا مجال للبراءة كما حُقِقَ في محلّه، مع أنّ المشهور القائلين بالصحيح قائلون بها في الشكّ في أجزاء العبادات.

والثاني أيضاً غير معقول؛ إذ لابدّ لنا في مقام العمل من القطع بتحقّق عنوان ملازم للمطلوب، ففي صورة الشكّ في جزئيّة السورة ـ مثلاً ـ لابدّ من القول بالاحتياط؛ إذ هو شكّ في المحصّل، مع أنّهم قائلون بالبراءة في الشكّ فيها.

وإذا لم يمكننا الجواب عن هذا الإشكال فهو أقوى شاهد على بطلان القول بالصحيح، فلا مناص عن القول بالأعمّ؛ إذ الوضع والموضوع له في ألفاظ العبادات كانا عامّين. فلابدّ لنا من الجامع ولو بصورة الإمكان.

ولكنّ المحقّق الخراساني‌رحمه‌الله[1] قال في مقام الجواب عنه: إنّا نختار من الفروض الثلاثة الشقّ الأخير منها، وهو كون الجامع أمراً بسيطاً وملازماً مساوياً للمطلوب، وفي صورة الشكّ في الأجزاء نقول بجريان البراءة أيضاً.

بيان ذلك: أنّ مورد جريان أصالة الاشتغال هو صورة تعدّد وجود السبب والمسبّب وامتيازهما وجوداً، كالطهارة من الحدث فإنّها ـ بناء على كونها حالة نفسانيّة ـ مغايرة وجوداً لأسبابها من الغسل والوضوء ونحوهما، فإذا شكّ في دخل شيء جزءً أو شرطاً في أسباب الطهارة فمحصّلها تجري فيه أصالة الاشتغال.

وأمّا الجامع في المقام فيكون متّحداً مع المركّبات الخارجيّة وجوداً ـ كاتّحاد الطبيعي مع أفراده ـ حيث لا وجود له إلّا بوجود أفراده، فالشكّ في الأجزاء لا محالة يرجع إلى الشكّ في دخل شيء في نفس المأمور به، فتجري فيه البراءة.

فالجامع هو مفهوم واحد بسيط ومتّحد مع الأفراد المختلفة زيادة ونقيصة بحسب اختلاف الحالات. ومن هنا نرجع إلى ثمرة النزاع بين الصحيحي

(١) كفاية الأصول ١: ٣٦ـ٣٧.

والأعمّي، ولا نتعرّض لنقل الجوامع المذكورة في المقام على القول بالأعمّ، فإنّه: **أوّلاً**: أنّ ما قال به صاحب الكفايةﷺ في بحث الثمرة يرتبط بما نقلناه عنه آنفاً في جواب القائل بالاستحالة.

وثانياً: أنّه لا فائدة في نقل الجوامع المتصوّرة على القول بالأعمّ ونقدها؛ لأنّه لا يخلو إمّا أن يكون باطلاً ـ كما قال به المحقّق الخراسانيﷺ فلا ثمرة في نقلها ـ وإمّا أن يكون صحيحاً، فماذا يستفاد من تصوير الجامع بعد أن لم يكن صحّة تصوير الجامع دليلاً لصحّة قول الأعمّي، كما قلنا في تصوير الجامع على القول بالصحيح، فلا فائدة في إطالة الكلام في هذا المقام.

ثمرة المسألة:

ذكروا لها عدّة ثمرات:

منها: أنّه بناء على الأعمّ لابدّ من الرجوع إلى البراءة في مورد الشكّ في الأقلّ والأكثر الارتباطيّين إذا كان الشكّ في جزئيّة شيء أو شرطيّته للمأمور به، وأمّا بناء على الصحيح فلابدّ من الرجوع إلى الاشتغال في المورد المذكور.

ولكنّ الالتزام بهذه الثمرة يستلزم ألّا تكون مسألة دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين مسألة مستقلّة، بل هي متفرّعة على مسألة الصحيح والأعمّ، ولذا أورد عليها صاحب الكفاية بأنّه لا وجه لجعلها ثمرة البحث هنا؛ إذ القول بالبراءة أو الاشتغال في مسألة دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين لا يبتني على القول بالأعمّ أو الصحيح في هذه المسألة، بل لا ربط بين المسألتين أصلاً، بحيث يجوز للصحيحي القول بالبراءة في تلك المسألة، وللأعمّي القول بالاشتغال في تلك المسألة، ولذا ذهب المشهور إلى البراءة مع ذهابهم إلى الصحيح، فإنّ مورد البراءة غير مورد الاشتغال كما مرّ تفصيله.

ولكنّ المحقّق النائيني﴿ قال بترتّب هذه الثمرة على المسألة، وأنّه لابدّ للصحيحي من الرجوع إلى قاعدة الاشتغال، كما أنّه لابدّ للأعمّي من الرجوع إلى البراءة، فإنّ تصوير الجامع على القول بالصحيح لا يمكن إلّا بتقييد المسمّى، إمّا من ناحية العلل والمصالح ـ مثل عنوان الناهي عن الفحشاء والمنكر ونحوه من علل تشريع الصلاة ـ وإمّا من ناحية الآثار والمعلولات، مثل قوله﴿: «إن قُبلت الصلاة قُبل ما سواها». وحيث إنّ هذه العناوين خارجة عن المأتي به، ومأخوذة في المأمور به، وبناء على ذلك فالشكّ في اعتبار شيء جزءً أو شرطاً لا محالة يوجب الشكّ في حصول العناوين المذكورة، فيرجع الشكّ حينئذٍ إلى الشكّ في المحصّل، والمرجع فيه قاعدة الاشتغال دون البراءة.

وكان لأستاذنا السيّد الإمام ـ دام ظلّه ـ[1] كلام آخر ههنا. ومحصّله: أنّ الصحيحي إذا لم يمكن له تصوير الجامع إلّا بتقييد المسمّى بعنوان بسيط خاصّ إمّا من ناحية علل الأحكام، أو من ناحية معلولاتها كما قال به صاحب الكفاية﴿ فلا مناص له إلّا الرجوع إلى قاعدة الاشتغال، كما أنّه للأعمّي لا مناص إلّا الرجوع إلى البراءة. ولكن حسب ما قلنا في تصوير الجامع لا إلزام في اختيار قاعدة الاشتغال أصلاً، بل يجوز لنا القول بجريان أصالة البراءة.

توضيح ذلك: أنّه قد ذكرنا فيما تقدّم أنّ الجامع عبارة عن المركّب الاعتباري الشرعي الذي لا يكون محدوداً من حيث الهيئة والمادّة، إلّا أنّه يترتّب عليه غرض خاصّ وأثر مخصوص، كالدار التي وضعت لمركّب كذا لغرض السكونة فيها من دون تقييده بمادّة خاصة وهيئة مخصوصة، وحينئذٍ

(١) تهذيب الأصول ١: ٧٨ ـ ٨١.

إذا شكّ في جزئيّة شيء للمأمور به أو شرطيّته فلا مانع من جريان أصالة البراءة فيه عقلاً، ولا يرجع الشكّ هنا إلى الشكّ في محصّل المسمّى؛ إذ ليس له وجود سوى وجود الأجزاء المحقّق في الخارج.

وبعبارة أُخرى: كان المأمور به متّحداً مع المأتي به من حيث الوجود، فيكون متعلّق الأمر تسعة أجزاء منه متيقّنة ـ مثلاً ـ وأمّا الجزء العاشر منه فمشكوك، وهو مورد جريان أصل البراءة.

ولكنّ الظاهر ـ على ما ذكره المحقّق الخراساني في مقام تصوير الجامع ـ عدم إمكان جريان البراءة وإن قلنا باتّحاد الجامع مع الأجزاء الخارجيّة من حيث الوجود وإمكان الإشارة إليه من طريق العلل والمصالح؛ إذ المبنى للقائلين بالبراءة في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر هو عبارة عن انحلال العلم إلى المعلوم بالتفصيل والمشكوك، بأنّ تعلّق الأمر بتسعة أجزاء ـ مثلاً ـ مقطوع، وتعلّقه بالسورة مشكوك، فيجري في معلوم الجزئيّة حكم العلم وفي المشكوك حكم الشكّ، وحكم الشكّ في التكليف هو جريان أصالة البراءة فيه.

ولكنّ المحقّق الخراساني بعد قوله بأنّ الجامع أمر بسيط ملازم للمطلوب لا يمكنه القول بالانحلال؛ إذ لا معنى للانحلال في أمر بسيط، بل مورده هو الأمر المركّب، فالانحلال لا يناسب بساطة الجامع؛ إذ هو فرع التركّب والتعدّد، فلابدّ له من الرجوع إلى الاشتغال.

والحاصل: أنّ جريان الاشتغال لا ينحصر بالشكّ في المحصِّل والمحصَّل وتعدّد الوجود بينهما، بل لابدّ له ﷺ أيضاً من القول بالاشتغال بعد قوله بأنّ المأمور به أمر بسيط؛ إذ المبنى للبراءة هو الانحلال، ولا معنى له هنا كما قال به أيضاً المحقّق النائيني ﷺ. هذا تمام كلامه دام ظلّه.

ولكن الصحيح أنّ المحقّق الخراساني‌ؒ قائل بكون المأمور به أمراً بسيطاً لازماً مساوياً للمطلوب، وأنّه متّحد مع المأتي به الذي تركّب من مقولات متباينة، فقد مرّ منه‌ؒ: أنّ وجود الجامع ليس إلّا الوجود المركّب الخارجي، بل كان تحقّقهما بوجود واحد، إلّا أنّه يمكن أن يقال بعدم معقوليّة هذا المعنى بين المأمور به والمأتي به، ولكنّ الظاهر أنّ هذا المعنى مسلّم عند المحقّق النائيني والإمام ـ دام ظلّه ـ ولذا لم يعترضا عليه من هذه الجهة. وإذا كان الأمر كذلك فلا مانع من تحقّق الانحلال ههنا أيضاً؛ إذ لا فرق بين كون المسمّى أمراً مركّباً، أو أمراً بسيطاً متّحداً مع المركّب، فيجري الانحلال فيهما معاً كما هو المعلوم.

فالحقّ مع المحقّق الخراساني، وترتّب هذه الثمرة على النزاع ليس بصحيح، فلا يكون جريان البراءة أو الاشتغال في صورة الشكّ في الجزئيّة متفرّعاً على القول بالصحيح أو الأعمّ هنا.

ومنها ـ أي الثمرة ـ: ما ذكره جماعة ـ منهم المحقّق الخراساني‌ؒ ـ وهو: أنّه لا يجوز التمسّك بالإطلاق أو العموم على القول بوضع ألفاظ العبادات للصحيح؛ لنفي جزئيّة شيء مشكوك أو شرطيّته؛ لعدم إحراز المسمّى مع الشكّ في الجزئيّة أو الشرطيّة، ويجوز التمسّك به على القول بالأعمّ إذا لم يكن المشكوك محتمل الركنيّة، فإنّ موضوع الخطاب عليه بعد تماميّة مقدّمات الحكمة محرز.

وتوضيح ذلك: أنّ التمسّك بالإطلاق يتوقّف على مقدّمات:

الأُولى: كون المتكلّم في مقام البيان.

الثانية: عدم قدر متيقّن في مقام التخاطب مع تعلّق الحكم بالجامع القابل للانقسام إلى قسمين أو أقسام.

الثالثة: عدم نصب قرينة على التعيين.

فإذا تحقّقت هذه المقدّمات يجوز للأعمّي التمسّك بالإطلاق ندفع كلّ ما احتمل دخله في المأمور به جزءً أو شرطاً، فإنّه قائل بأنّ المأمور به عبارة عن الجامع بين الأفراد الصحيحة والفاسدة، فإذا أحرز جزئيّة عدّة من الأمور وشرطيّة عدّة أُخرى وشكّ في جزئيّة السورة ـ مثلاً ـ فلا مانع من التمسّك بالإطلاق؛ لإثبات عدم جزئيتها؛ لأنّه شكّ في اعتبار أمر زائد على صدق اللفظ.

نعم، لو شكّ في كون الشيء ركناً للصلاة أم لم يكن فلا يجوز التمسّك بالإطلاق؛ لأنّ الشكّ فيه يرجع حينئذٍ إلى الشكّ في صدق اللفظ، ومعه لا يمكن التمسّك بالإطلاق كما لا يخفى.

وأمّا للصحيحي فلا يجوز التمسّك بالإطلاق في صورة الشكّ في جزئيّة شيء من الأشياء، أو شرطيّة شيء بعنوان الدخل في المسمّى؛ لأنّ المقدّمة الثانية على هذا القول مفقودة؛ إذ الأمر عليه لم يرد إلّا على الواجد لتمام الأجزاء والشرائط، فلو شكّ في جزئيّة شيء أو شرطيّته فلا محالة يرجع الشكّ إلى الشكّ في صدق اللفظ على الفاقد المشكوك فيه: لاحتمال دخله في المسمّى، فكيف يمكن التمسّك بالإطلاق، مع أنّه كان التمسّك بالإطلاق متفرّعاً على إحراز عنوان المطلق؟! فإذا شكّ في رقّيّة «زيد» وحرّيته لا يجوز التمسّك بإطلاق «اعتق رقبة».

نعم، إذا شكّ في أخذ قيد الإيمان فيها بعد إحراز رقّيّة «زيد» يجوز التمسّك به، كما أنّه إذا شكّ في عالميّة «زيد» لا يجوز التمسّك بعموم «أكرم العلماء»، بل يجوز التمسّك به في صورة الشكّ في إكرامه بعد إحراز عالميّته، وإلّا يوجب التمسّك به في الصورة الأُولى التمسّك بالعام، أو المطلق في الشبهة المصداقيّة،

وهو كما ترى. وهكذا في ما نحن فيه لو تمسّك الصحيحي في صورة الشكّ في جزئيّة السورة ـ مثلاً ـ بإطلاق ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ لنفي جزئيّتها كان هذا من التمسّك بالدليل العامّ في الشبهة المصداقيّة، فإنّه قائل بدخالة جميع الأجزاء وأكثر الشرائط في المسمّى، ولا يصدق عنوان الصلاة على فاقد بعضها أصلاً.

وأُورد على هذه الثمرة بأنّه لا فرق في جواز التمسّك بالإطلاق بين القول بالصحيح أو الأعمّ، فإنّا نرى أنّ الصحيحي كالأعمّي يتمسّك به فيما إذا احتمل جزئيّة شيء أو شرطيّته زائداً على القدر المتيقّن، ولذا يتمسّك الفقهاء بإطلاق صحيحة حمّاد[1] ـ التي وردت في مقام بيان الأجزاء والشرائط، حيث إنّ الإمام بيّن فيها جميع أجزاء الصلاة وشرائطها ماعدا الاستعاذة ـ على عدم وجوبها، بلا فرق في ذلك بين الصحيحي والأعمّي.

وهو مدفوع بما ذكرنا بعنوان الملاك؛ لعدم جواز التمسّك بالإطلاق على القول بالصحيح، أعني كونه من التمسّك بالمطلق في الشبهة المصداقيّة الذي لم يقل به أحد؛ إذ لا يمكن التمسّك بالإطلاق قبل إحراز عنوان المطلق، فكيف يمكن للصحيحي التمسّك به إذا شكّ في جزئيّة الاستعاذة ـ مثلاً ـ مع أنّ هذا الشكّ يرجع إلى الشكّ في صدق اللّفظ؟! وحينئذٍ لو رأينا في مورد تمسّكهم به فلابدّ من توجيهه بنسيانهم مبناهم هنا، وأمثال ذلك.

وأمّا الاستشهاد عليه بتمسّك الفقهاء ـ رضي الله عنهم ـ بإطلاق صحيحة حماد فهو خلط بين الإطلاق المقامي والإطلاق اللفظي، مع أنّ الأوّل متقوّم بسكوت المتكلّم عن البيان حينما يورد الحكم على نفس الأجزاء والشرائط أو الأفراد، والثاني متقوّم بإحراز صدق المطلق على المورد المشكوك، وكلّ من

---

(١) الوسائل ٥: ٤٥٩، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ١.

الإطلاقين أجنبيٌّ عن الآخر، وجواز التمسّك بأحدهما لا يستلزم جواز التمسّك بالآخر.

والإطلاق في الصحيحة من قبيل الأوّل، فإنّ الإمامعليه السلام كان في مقام بيان الأجزاء والشرائط، فكلّ ما لم نبيّنه يستكشف منه عدم دخله في المأمور به، والتمسّك به مشترك بين القائل بالصحيح والقائل بالأعمّ.

وأمّا الإطلاق اللّفظي الذي هو محلّ البحث فلا يجوز التمسّك به على القول بالصحيح دون الأعمّ.

هذا، وأورد عليها أيضاً بأنّا سلّمنا إمكان التمسّك بالإطلاق للأعمّي دون الصحيحي، ولكن إذا كان الإطلاق جامعاً لشرائط التمسّك به ـ أي تماميّة مقدّمات الحكمة ـ ولا يخفى أنّ أدلّة العبادات جميعاً في الكتاب والسنّة كانت مجملة ولم يرد شيء منها في مقام البيان، فلا يجوز التمسّك بإطلاقها على كلا القولين، فإنّها جميعاً في مقام الجعل والتشريع ولم تنظر لها إلى خصوصيّاتها من الكمّيّة والكيفيّة.

وأُجيب عنه بأنّ ألفاظ العبادات وإن لم يرد شيء منها في مقام البيان وجميعها مجملة، إلّا أنّ إمكان ترتّب هذه الثمرة يكفينا لكون المسألة أُصوليّة، فإنّ الملاك فيها إمكان وقوعها في طريق استنباط حكم فرعي كلّي لا فعليّته.

ولكنّ الظاهر أنّه ليس بتامّ؛ إذ كيف يمكن أن تكون الكبرى الكلّيّة بعنوان الثمرة ولم تكن له الصغرى والمصداق أصلاً؟! فلا فائدة في البحث بطولها مع كون ثمرتها بدون المصداق.

والحقّ في الجواب: **أوّلاً**: بأنّ ألفاظ العبادات لا تنحصر بلفظ الصلاة، بل جميعها حتّى ألفاظ العبادات التي كان وجوبها غيريّاً داخلة في محلّ النزاع، فيكون التتبّع الكامل ودقّة النظر والإحاطة بجميع ألفاظ العبادات للإنسان

الواحد محالاً عادياً، فهذا ادّعاء عظيم وغير معقول عند العقلاء.

وثانياً: بأنّ من الآيات الكريمة ما وردت في الكتاب وكانت في مقام البيان، مثل آية الوضوء والتيمّم، نحو قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾[1]، ونحو قوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم﴾[2]، فإذا شكّ في جزئيّة شيء فيهما فلا مانع من التمسّك بإطلاق هذه الآيات، وهكذا في آية الصوم كقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾[3]، فلو شككنا في اعتبار شي غير ما ذكر في الآيات ـ كالكفّ عن الارتماس في الماء فيها ـ فلا مانع من التمسّك بإطلاقها على عدم اعتباره، كما أنّه لا مانع من التمسّك بإطلاق ﴿أَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ في باب المعاملات عند الشكّ في اعتبار شيء فيها.

هذا، مضافاً إلى ما في السنّة والأخبار من الروايات المطلقة الواردة في مقام البيان.

وأُورد على هذه الثمرة أيضاً: أنّ الأعمّي كالصحيحي في عدم إمكان تمسّكهم بالإطلاق عند الشكّ في جزئيّة شيء أو شرطيّته، فإنّ النزاع بين الصحيحي والأعمّي إنّما هو في مقام التسمية والوضع، وأمّا الثمرة المذكورة فإنّما هي مربوطة بمقام تعلّق الأمر والتكليف بالمأمور به، فلا إشكال ولا خلاف في أنّ متعلّق الأمر هو عبارة عن الصلاة الصحيحة عند الصحيحي والأعمّي؛ إذ الشارع لا يأمر بالصلاة الفاسدة، ولا بما هو الجامع بينه وبين الصحيح قطعاً.

---

(١) المائدة: ٦.

(٢) المصدر السابق.

(٣) البقرة: ١٨٣.

والحاصل: أنّ في مرحلة النزاع بينهما لا محلّ للتمسّك بالإطلاق، وفي مرحلة تحقّق الإطلاق لا نزاع بينهما في أنّ المأمور به هي الصلاة الصحيحة. وفي هذه المرحلة لا يجوز التمسّك بالإطلاق على كلا القولين فلا ثمرة في البين.

وجوابه يحتاج إلى الدقّة والتأمّل، فإنّ المأمور به على كلا القولين وإن كان هو الصلاة الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط فلا فرق بينهما من هذه الناحية، إلّا أنّ الاختلاف بينهما في أنّ صدق اللفظ على الفاقد لجزء المشكوك معلوم عند الأعمّي وغير معلوم عند الصحيحي.

توضيح ذلك: أنّ القائل بالصحيح يدّعي أنّ ماهيّة الصلاة ومفهومها، ما في قوله تعالى: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ عبارة عن معنى لا ينطبق إلّا على الأفراد الصحيحة والواجدة لجميع الأجزاء والشرائط، فإذا شكّ في جزئيّة شيء ـ كالسورة للصلاة ـ فلا يجوز له التمسّك بإطلاق ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾؛ إذ الشكّ في الجزئيّة مساوق للشكّ في صدق عنوان الصلاة، فلا معنى للتمسّك به في الشكّ في المصداق.

وأمّا القائل بالأعمّ فيدّعي أنّ لفظ «الصلاة» وضع للأعمّ من الصحيحة والفاسدة، ولكنّ المراد من الصلاة في قوله تعالى: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ هو الصلاة الصحيحة، ولا يخفى أنّه لم يلتزم بمجازيّة استعمال ألفاظ العبادات في تلك الموارد، بأنّ استعمال لفظ الموضوع للعامّ أو المطلق في الخاصّ أو المقيّد مجازٌ، كما أنّه لم يلتزم أحد بحذف وصف الصحيحة في الموارد التي ذكر فيها كلمة الصلاة فإنّه ممّا لم يلتزم به العالم فضلاً عن الفاضل، بل الظاهر أنّ المتكلّم إذا قال: «اعتق رقبة» ثمّ قال: «لا تعتق الرقبة الكافرة» تحقّقت هنا إرادة استعماليّة وإرادة جدّيّة، ولا شكّ في أنّ الإرادة الاستعماليّة تعلّقت بمطلق الرقبة بعنوان بيان حكم كلّي، فإن لم يتحقّق دليل المقيّد كانت الإرادة الجدّيّة تابعة للإرادة

الاستعمالِيّة، وإنّ تحقّق فيوجب التضييق في دائرة الإرادة الجدّيّة، ولا يُوجب التجوّز أو التضييق في المطلق والإرادة الاستعماليّة. كما قال به صاحب الكفايةﷺ في باب العامّ والخاصّ.

فالصحيحي في مقام تصوير الجامع يقول: إنّ الصلاة وضعت للأركان ـ مثلاً ـ فيكون معنى قوله تعالى: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ أقيموا هذه الأركان الخمسة، سواء تحقّقت بقية الأجزاء أم لا، فهو مطلق من هذه الحيثيّة. فإذا شكّ في جزئيّة شيء يتمسّك لنفيها بإطلاق ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ إذا لم يكن المشكوك محتمل الركنيّة؛ إذ الصلاة الفاقدة للسورة ـ مثلاً ـ بلحاظ واجديّتها للأركان يصدق عليها لفظ الصلاة قطعاً. وبالنتيجة يحكم قوله تعالى: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ بإتيان الأركان بلحاظ الإرادة الاستعماليّة، وأمّا الأدلّة المقيّدة، مثل: «**لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب**»[1]؛ و«**لا صلاة إلّا بطهور**»[2] وأمثال ذلك، فتوجب التقييد والتضييق في الإرادة الجدّيّة فقط، ولا دليل على التمسّك لجزئية السورة بعدم اعتبارها بإطلاق ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾، وهذا معنى كون المأمور به صحيح عند الأعمّي، فيترتّب على البحث الصحيحي والأعمّي ثمرة مهمّة.

أدلّة القولين

إذا عرفت مقدّمات البحث وثمراته فلنبدأ في ذكر أدلّة القولين:

فقد استدلّ المحقّق الخراسانيﷺ[3] للقول بالصحيح بوجوه: منها: التبادر، وقال: «إنّ المنسبق إلى الأذهان من ألفاظ العبادات هو الصحيح، ومعلوم أنّه

(١) المستدرك ٤: ١٥٨، الباب ١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٥.

(٢) الوسائل ١: ٣٦٥، الباب ١ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

(٣) كفاية الأصول ١: ٤٣ـ٤٥.

من علائم الحقيقة، بل لعلّه كان علامة وحيدة لها».

ثمّ استشكل عليه بأنّه كيف تصحّ دعوى تبادر الصحيح من ألفاظ العبادات مع ما تقدّم في مقام تصوير الجامع على هذا القول من أنّ الجامع لا طريق للعلم به؟! إلّا أنّه قابل للإشارة إليه من طريق الآثار كالناهي عن الفحشاء وما هو معراج المؤمن وأمثال ذلك، فالجمع بين تبادر الصحيح منها وبين عدم العلم بالجامع بعينه جمع بين المتناقضين لمنافاة التبادر مع إجمال المعنى.

وقال‌ في مقام الجواب عنه: إنّ المنافاة بينهما إنّما تتحقّق فيما إذا كان المجمل مجملاً من جميع الجهات، وأمّا إذا كان مجملاً من جهة ومبيّناً من جهة أُخرى ـ مثل منشأيّتها للآثار كالمعراجيّة وغيرها ـ فيكفي ذلك في صحّة دعوى التبادر. نعم، يتوجّه هذا الإشكال إلى الأعمّي، فإنّه لو ادّعى التبادر على مدّعاه بعد كون الجوامع المتصوّرة عندهم جميعاً مخدوشة، فيستشكل عليه بأنّ الجامع إذا لم يكن مبيّناً لا بالذات ولا بالآثار كيف يتبادر إلى الأذهان؟! هذا محصّل كلامه‌.

ولكن أشكل عليه أُستاذنا السيّد الإمام ـ دام ظلّه ـ[1] وإشكاله يبتني على مقدّمتين:

الأُولى: في أنّ الماهيّات في وعاء تقرّرها متقدّمة على الوجود، ولا يكون وعاء تقررها في عرض تحقّق الوجود، بل هي بعنوان الموصوف متقدّمة من حيث الرتبة على الوجود، ويشهد له قولهم: بأنّ الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي، لا موجودة ولا معدومة، يعني: لا ارتباط بينها وبين الوجود والعدم

---

(١) تهذيب الأصول ١: ٨٢ـ ٨٤.

في وعاء تقرّرها، بل الوجود والعدم يعرضان لها بعنوان الوصف. ولذا يقال: الماهيّة قد تكون موجودة وقد تكون معدومة، أو يقال: الماهيّة موجودة، ولا يقال: الوجود ماهيّة. فالماهيّة متقدّمة على الوجود كتقدّم الجسم على الأعراض، فكما أنّ لوازم الماهيّة متأخّرة عنها نحو تأخّر الزوجيّة عن الأربعة، فكذلك الوجود متأخّر عنها، بل تأخّره أظهر منه؛ لأنّه قابل للانفكاك عنها بخلاف لوازمها، وهكذا هي متقدّمة على لوازم الوجود بمرتبتين؛ لتوسّط الوجود بينها وبين لوازم الوجود، كما هو المعلوم.

المقدّمة الثانية: في أنّ الانتقال من شيء إلى شيء آخر يحتاج إلى العلّة والدليل، فلا يمكن الانتقال إلى ماهيّة الإنسان من الحجر. نعم، يصحّ الانتقال من ماهيّة الأربعة إلى لازمها -أي الزوجيّة- لشدّة الأُنس والارتباط بينهما، وأمّا الانتقال من العلّة إلى المعلول أو بالعكس في برهان الإنّ واللِمّ فهو مربوط بالوجود، فإنّا نستكشف وجود المعلول من وجود العلّة أو بالعكس؛ إذ المشكوك هو الوجود لا الماهيّة. فالانتقال إلى الماهيّة يحتاج إلى الدليل. ولا يخفى أنّ التبادر مربوط بعالم الماهيّة، فإنّ ألفاظ العبادات كأسماء الأجناس وضعت للماهيات، فلا دخل لها في عالم الوجود، فنستكشف بواسطة التبادر -كمراجعة الكتب اللغويّة- أنّ الألفاظ لأيّ ماهيّة وضعت.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّه لا شكّ في أنّ النهي عن الفحشاء، والمعراجيّة وأمثالها من لوازم الوجود الخارجي، لا من آثار الماهيّة، فكيف يمكن الانتقال من آثار الوجود الخارجي إلى الماهيّة مع تأخّرها عن الماهيّة الموضوع لها بمرتبتين؟! فلا معنى للانتقال من العرض المفارق -أي الوجود- إلى المعروض -أي الماهيّة- فضلاً عن لوازم العرض، فلا يعقل تبادر الماهيّة

المجهولة بالذات وبالآثار من لفظ الصلاة ـ مثلاً ـ.

ومن هنا يعرف حال صحّة السلب عن الفاسد أيضاً؛ إذ القول بأنّ الصلاة الفاسدة ليست بماهيّة الصلاة متوقّف على العلم بالماهيّة بوجه من الوجوه، وإذا كانت الماهيّة مجهولة بالذات وبالآثار لتأخّرها بمرتبتين عن الماهيّة ـ كما مرّ آنفاً ـ فلا يعقل سلب المجهول بما هو مجهول عن شيء، بل هو مستحيل كما لا يخفى.

ثمّ قال: يمكن تصحيح دعوى التبادر وصحّة السلب إمكاناً لا وقوعاً؛ إذ ليس كلّ ممكن بواقع، وهو متوقّف على بيان مقدّمتين:

إحداهما: أنّ الغرض من الوضع ـ كما مرّ ـ عبارة عن التفهيم والتفهّم بسهولة، فإنّ الإنسان بعد لحاظه أنّ إيفاء المقاصد من طريق الإشارة بالأعضاء مشكل بل مستحيل في بعض الموارد جعل الألفاظ علامة للمعاني لسهولة التفهيم والتفهّم بها، وهذا أمر جعلي اعتباري.

ثانيهما: أنّ الواضع في مقام وضع اللفظ لمعنى كلّي لا ضرورة له أن يكون عالماً بالموضوع له بجنسه وفصله وسائر الجهات، كما أنّ الواضع للأعلام الشخصيّة ـ مثل الأب ـ لا يكون عالماً بخصوصيّات جنس المولود وفصله وخُلقه وحتّى خلقه أحياناً مع ذلك يضع لفظ «عليّ» ـ مثلاً ـ لمولوده.

وكذلك في وضع أسماء الأجناس، بلا فرق بينهما من هذه الحيثيّة؛ إذ لا إشكال في قول الواضع ـ مثل يعرب بن قحطان ـ في مقام وضع كلمة الإنسان لوجود كذا: وضعت لفظ «الإنسان» لنفسي وأمثالي، مع أنّه لا دليل لنا على علمه بجنسه وفصله. إلّا أنّ واضع ألفاظ العبادات على تقدير ثبوت الحقيقة الشرعيّة هو الشارع، ولاشكّ في أنّه عالم بماهيّة الموضوع له بتمامها وكمالها،

ولكن لا دخل لعلمه بالوضع أصلاً.

ثمّ استفاد من هاتين المقدّمتين في ما نحن فيه، وقال: كما أنّ في الوضع لا يلزم أن يكون الواضع واقفاً وعالماً بالموضوع له كذلك في التبادر لا يلزم أن يكون المعنى المتبادر معلوماً بجنسه وفصله حتّى يتبادر إلى الأذهان؛ إذ لا شكّ في أنّ العوام ينسبق إلى أذهانهم من كلمة «الإنسان» معنى مخصوص، مع أنّهم لم يفهموا من الجنس أو الفصل شيئاً، فيمكن أن يكون الموضوع له لكلمة الصلاة ـ مثلاً ـ أيضاً غير معلوم بتمام جهاته للمتشرّعة، ولكن يتبادر منها إلى أذهانهم معنى مخصوص ينافي معنى الصوم والزكاة وأمثال ذلك، فلا يضرّ كون معنى الصلاة مبهماً في ظرف التبادر، وبذلك تندفع الاستحالة المذكورة ويُصحّح دعوى تبادر الصحيح بحسب الإمكان العقلي، إلّا أنّه لا دليل على وقوعه في الخارج كذلك؛ لأنّ الصحيحي يدّعي تبادر معنى الصحيح من اللفظ وصحّة السلب عن الفاسد، والأعمّي يدّعي تبادر الأعمّ منه، وعدم صحّة السلب عن الفاسد، ولكنّ الإنصاف والوجدان يحكم بخلافهما، فكلّ منهما يحتاج إلى دليل آخر. انتهى.

الكلام في أدلّة القول بالصحيح

ومن الأدلّة التي استدلّ بها على كون ألفاظ العبادات أسامي للصحيح طائفتان من الروايات:

الأولى: الأخبار المثبتة لبعض الآثار والخواصّ للمسمّيات، مثل كون «الصلاة معراج المؤمن»، و«الصوم جنّة من النار» إلى غير ذلك.

الثانية: الأخبار النافية للماهيّة والحقيقة في صورة فقدان بعض الأجزاء

الغير الركنيّة وبعض الشرائط، مثل: «**لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب**»[١] و«**لا صلاة إلّا بطهور**»[٢]، ونحوهما.

وأمّا تقريب الاستدلال بالطائفة الأُولى حسب ما يستفاد من كلام صاحب الكفاية: أنّه جعل ماهيّة الصلاة ـ مثلاً ـ موضوعاً، وآثار وجودها الخارجي ـ كالمعراجيّة ـ محمولاً في القضيّة، مع أنّا نرى ترتّب أمثال هذا العنوان على خصوص الصلاة الصحيحة فقط لا الأعمّ، فلابدّ إمّا من الالتزام بإضمار كلمة «صحيحة» فيها والقول بأنّ حقيقة القضيّة أنّ الصلاة الصحيحة معراج المؤمن، وإمّا من الالتزام بأنّ ماهيّة الصلاة ومسمّاها مساوق للصلاة الصحيحة، فالموضوع في الواقع هو الصلاة الصحيحة، والمحمول لوازمها، والأوّل خلاف الظاهر، والثاني هو الحقّ، فيستفاد منها أنّ الموضوع له لكلمة «الصلاة» هي الصلاة الصحيحة.

ولكنّ هذا الاستدلال ليس بتامّ؛ لأنّ المعراجيّة وأمثال ذلك وإن كان من اللوازم والآثار للأفراد الصحيحة ـ والمراد من الصلاة في القضيّة المذكورة هو خصوص الصلاة الصحيحة ـ إلّا أنّ استعمالها فيها بنحو الحقيقة غير معلوم هنا، بل لقائل أن يقول: إنّها استعملت فيها بنحو المجاز بقرينة العلم بكون المحمول في هذه الموارد من لوازم الوجود الخارجي، فإنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة على المشهور.

نعم، لو قلنا بأنّ الأصل في الاستعمال هي الحقيقة في مورد الشكّ ـ كما قال به السيّد المرتضى ـ فيتمّ الاستدلال، ولم يقل به المحقّق الخراساني. هذا هو

---

(١) المستدرك ٤: ١٥٨، الباب ١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٥.

(٢) الوسائل ١: ٣٦٥، الباب ١ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

التقريب الأوّل للاستدلال بهذه الأخبار.

التقريب الثاني للاستدلال بهذه الطائفة من الروايات: تظهر من نفس هذه التعبيرات قاعدة كلّيّة، وهي أنّ كلّ ما هو مسمّى باسم الصلاة يكون معراجاً للمؤمن، ويكون قرباناً لكلّ تقي ونحوهما، ويضاف إليها ما هو المسلّم عند الصحيحي والأعمّي من أنّ الصلاة الفاسدة ليست موضوعة لشيء من هذه الآثار.

ثمّ نشكّ في أنّ خروج الصلاة الفاسدة عن عموم «**الصلاة معراج المؤمن**» هل يكون بنحو التخصّص أو بنحو التخصيص؟ ومن المعلوم أنّ الصحيحي يقول: إنّ خروجها عنها يكون بنحو التخصّص؛ لأنّ الصلاة الفاسدة ليست بصلاة عنده، والأعمّي يقول: إنّ خروجها عنها يكون بنحو التخصيص؛ إذ الصلاة الفاسدة عنده تكون من مصاديق الصلاة.

فيستدلّ الصحيحي على مدّعاه بأنّه إذا دار الأمر بين التخصّص والتخصيص فلاشكّ في أنّ التخصّص مقدّم على التخصيص، فإنّ لازمه بقاء العامّ على عموميّته، بخلاف التخصيص فإنّه يوجب تضييق العامّ، فإذا كان التخصّص أولى يتمّ الاستدلال حسبما استفدنا من قوله ﷺ: «**الصلاة معراج المؤمن**»[1] فإنّ كلّ ما هو مسمّى بهذا الاسم يكون معراجاً للمؤمن، فيكون المسمّى والموضوع له لكلمة الصلاة عبارة عن الصلاة الصحيحة لا الأعمّ.

ولكنّ هذا الاستدلال أيضاً ليس بتامّ؛ لأنّ مسألة تقدّم التخصّص على التخصيص ممّا لا شبهة فيه ولكنّه في مورده، فلابدّ لنا من توضيح ذلك بذكر مثالين هنا، فلو قال المولى: «أكرم كلّ عالم»، ثمّ قال في دليل منفصل آخر:

(١) الاعتقادات للمجلسي: ٢٩.

«لا تكرم زيداً» وكان في الخارج زيدان أحدهما عالم والآخر ليس بعالم، فلو شكّ في أنّ المراد من زيد منهيّ الإكرام هو زيد العالم أو غير العالم؟ فإن كان مراد المولى هو الأوّل فهذا يوجب تخصيص العامّ، وإن كان مراده هو الثاني فهذا حكم مستقلّ لا يوجب التخصيص في العامّ، بل كان خروج «زيد» عن العامّ بنحو التخصّص، وفي هذا المورد يحكم العقلاء بتقدّم التخصّص على التخصيص وأنّ مراد المولى هو «زيد» الجاهل، والخصوصيّة الموجودة في هذا المورد هو وقوع ترجيح التخصّص في طريق استكشاف مراد المولى.

وأمّا لو قال المولى: «أكرم كلّ عالم» ثمّ قال في دليل منفصل آخر: «لا تكرم زيداً» وكان في الخارج زيدٌ واحدٌ، ولا نعلم أنّه عالم أو غير عالم، وحينئذٍ لا ترديد في مراد المولى، بل الترديد في أنّه هل يكون عالماً حتّى يكون خروجه عن «أكرم كلّ عالم» على نحو التخصيص أم يكون جاهلاً حتّى يكون خروجه عنه بنحو التخصّص؟ فهذا الأمر أيضاً دائر بين التخصّص والتخصيص، ولكن لا وجه لتقدّم التخصّص على التخصيص في هذا المورد؛ إذ لا ترديد في مراد المولى حتّى يكون المخاطب في صدر استكشافه، بل الغرض من تقديمه ارتفاع الجهل عن نفسه، ولا يحكم العقلاء في هذا المورد بتقدّمه، ولا أقلّ من الشكّ في عدم تقدّمه، وليست هناك قاعدة كلّيّة تنصّ على أنّه إذا دار الأمر بين التخصّص والتخصيص فالترجيح مع التخصّص، بل مورده وقوعه في طريق استكشاف مراد المولى فقط.

والظاهر أنّ ما نحن فيه يكون من قبيل المثال الثاني؛ إذ لا نشكّ في مراد المولى من قوله: «**الصلاة**» هو: «**الصلاة معراج المؤمن**» سيّما بعد إضافة القاعدة الكلّيّة المذكورة إليه، ولا شكّ في أنّ الصلاة الفاسدة ليست معراجاً للمؤمن،

سواء كان خروجها عن العموم بنحو التخصّص أو التخصيص، ولا نعلم أنّ الصلاة الفاسدة هل تكون مسمّـاة باسم الصلاة أم لا، فهذا الاستدلال مبتنٍ على تحقّق قاعدة كلّيّة تنصّ على أنّه كلّما دار الأمر بين التخصيص والتخصّص كان التخصّص مقدّماً على التخصيص. وهو كما ترى.

مع أنّ أصل الاستدلال بهذه الطائفة من الأخبار مخدوش؛ بأنّ هذا الدليل لا ينطبق على ما ادّعاه الصـحيحي في محـلّ النزاع مـن أنّ جمـيع الأجـزاء وشرائط القسم الأوّل داخل في محلّ النزاع بخـلاف شرائـط القـسم الثـاني والثالث، مع أنّ الصلاة ما لم تكن واجدة لجميع الأجزاء والشرائط لم تكـن معراجاً للمؤمن، فكيف ينطبق الدليل على هذا المدّعى؟!

فلو قلت: الصلاة الصحيحة من حيث الأجزاء وشرائط القسم الأوّل مؤثّرة في المعراجيّة.

قلنا: لا شكّ في أنّ الصلاة بدون قصد القربة لا تكون معراجاً للمؤمن.

وإن قلت: الصلاة مقتضية لأن تكون معراجاً للمؤمن.

قلنا: هذا بعينه ما ادّعاه الأعمّي.

فالاستدلال بهذه الأخبار مبتنٍ عـلى أن يكـون المـدّعي في محـلّ النزاع الصحّة من حيث الأجزاء وجميع الشرائط.

وأمّا الاستدلال بالطائفة الثانية من الأخبار التي كانت لها ظهور في نـفي الماهيّة لفقدان بعض الشرائط والأجزاء غير الركنيّة، مثل: «**لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب**»[1]، وأمثال ذلك بأنّه لا شكّ في دخالة فاتحة الكتاب في صحّة الصلاة، وأنّ تركها عمداً يوجب فساد الصلاة قطعاً عند الصحيحي والأعـمّي، فـمع

(١) المستدرك ٤: ١٥٨، الباب ١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٥.

ملاحظة هذا المعنى لابدّ لنا في مقام استكشاف المراد من الجملة المذكورة إمّا من تقدير كلمة «صحيحة» فيها، أي لا صلاة صحيحة إلّا بفاتحة الكتاب، ولو كان معناها كذلك فلا فائدة في الاستدلال بها، فإنّ توقّف صحّة الصلاة عليها ممّا اتّفق عليه الصحيحي والأعمّي معاً، ولكنّ التقدير خلاف الظاهر، مع أنّ الطريق لا ينحصر به.

وإمّا من القول بأنّ الظاهر منها نفي الماهيّة والمسمّى بدون فاتحة الكتاب، وهذا لا ينطبق إلّا على القول الصحيحي، فإنّه يقول بأنّ الموضوع له والمسمّى لكلمة الصلاة هي الصلاة الصحيحة لا غيرها، ويعامل جميع الأجزاء معاملة الأجزاء الركنيّة في دخالتها في المسمّى، بخلاف الأعمّي.

إن قلت: إنّا نشاهد في أشباه ونظائر هذا التركيب أنّه لابدّ من الالتزام بالتقدير والحذف، مثل: **«لا صلاة لجار المسجد إلّا في المسجد»**(١)، فإنّا نعلم بعدم دخالة وقوعها في المسجد في صحّتها أصلاً، ولم يقل أحد بفساد صلاة جار المسجد ما لم يصلِّ فيه، فاستعمل هذا التركيب في نفي الصفة، مثل الكمال ونحوه، لا نفي الماهيّة والحقيقة، فتقديره: لا صلاة كاملة لجار المسجد إلّا في المسجد، وإذا كان الأمر هنا كذلك فيقتضي اتّحاد السياق بين الجملتين أن تكون في نوع هذه التعبيرات كلمة تناسبه محذوفةً، نحو كلمة «صحيحة» في جملة **«لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب»**.

قلنا: إنّ نفي الصفة ممنوع حتّى في مثل: **«لا صلاة لجار المسجد إلّا في المسجد»**، بل استعملت كلتا الجملتين في نفي الماهيّة والحقيقة، إلّا أنّ نفي الماهيّة تارة يكون على وجه الحقيقة، مثل: **«لا صلاة إلّا**

(١) المستدرك ٣: ٣٥٦، الباب ٢ من أبواب أحكام المساجد، الحديث ١ و ٢.

بطهور»[١]، وأُخرى على وجه الادّعاء والمبالغة، مثل: «**لا صلاة لجار المسجد إلّا في المسجد**» كما قال به السكّاكي في باب الاستعارة من المجازات.

والشاهد عليه أنّه لو فرضنا تقدير كلمة مثل: «كاملة» فإنّه لا يدلّ على المبالغة، ولا حسن في هذا الكلام، مع أنّ الغرض فيه إلقاء نكتة مهمّة بأنّه لابدّ من شدّة الارتباط بين المسجد وجاره، بحيث لو لم يصلّ في المسجد لما كانت صلاته بصلاة، وإلّا فلم لا يقال من الابتداء: لا كمال لصلاة جار المسجد إلّا في المسجد، ولم لا يقال في زيد أسد: زيد كثير الشجاعة. هذا تمام الكلام في استدلاله بهذه الطائفة من الأخبار.

ولكن يرد عليه: سلّمنا أنّ نفي الحقيقة قد يكون على وجه الحقيقة وقد يكون على وجه الادّعاء والعناية، وأنّ نفي الحقيقة في جملة: «**لا صلاة لجار المسجد إلّا في المسجد**» يكون على نحو العناية والادّعاء، إلّا أنّ الكلام في أنّه ما الدليل على أن يكون نفي الحقيقة في جملة: «**لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب**» على نحو الحقيقة؟ ويمكن أن يقال: إنّه أيضاً يكون على نحو العناية.

نعم، يصحّ الاستدلال بهذه الرواية لو أثبتنا من الخارج مع قطع النظر عن هذه الأخبار أنّ كلمة الصلاة وضعت لماهيّة الصحيحة، ولكنّ المفروض إنّا نستدلّ به بنفس هذه العبارة.

ويمكن أن يقال في مقام الدفاع عن صاحب الكفاية: إنّ السكاكي وإن قال في باب الاستعارة: إنّه لا يكون فيها استعمال في غير ما وضع له أصلاً، سواء أُريد من كلمة «الأسد» الحيوان المفترس أم أُريد به الرجل الشجاع، وأمّا إن استعملت عنده جملة: «رأيت أسداً» بغير القرينة، فلا شكّ في أنّه يحملها على

(١) الوسائل ١: ٢٤٥، الباب ١ من نواقض الوضوء، الحديث ١.

المعنى الحقيقي بحكم أصالة الحقيقة.

وبعبارة أُخرى: أنّ الاستعارة وإن لم تكن استعمالاً في غير ما وضع له إلّا أنّه لابدّ لها من القرينة، وإلّا تحمل على الفرد الحقيقي، وهكذا في ما نحن فيه بأنّ النفي في جملة: **«لا صلاة لجار المسجد إلّا في المسجد»** يحمل على نفي الحقيقة الادّعائيّة بمقتضى القرينة، وأمّا في جملة: **«لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب»** فلا قرينة حتّى يحمل عليه، ولذا يحمل النفي فيها على نفي الحقيقة حقيقة بحكم أصالة الحقيقة.

ولا يخفى أنّ هذا الكلام ليس بتامّ؛ لأنّ جريان هذا الأصل مختصّ بموارد الشكّ في مراد المتكلّم، كما في مثل: «رأيت أسداً»، وأمّا في مثل: **«لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب»** فلا شكّ في مراد المتكلّم، وأنّ فاتحة الكتاب دخيلة في الصحّة كما هو أساس الاستدلال على ما مرّ، إنّما الشكّ في دخالة فاتحة الكتاب وأمثالها في المسمّى وعدمها، وهذا ليس محلّ التمسّك بأصالة الحقيقة.

وأمّا الدليل الرابع للصحيحي ـ على ما ذكره في الكفاية ـ فهو: إنّا نقطع بأنّ طريقة المخترعين من العقلاء إذا اخترع أحدهم مركّباً ذا أجزاء وشرائط ـ كالسيارة ـ فإنّهم يضعون اللفظ للمركّب الصحيح التامّ الأجزاء والشرائط؛ لأنّ حكمة الوضع ـ أي التفهيم والتفهّم بسهولة ـ مترتّبة على التامّ الأجزاء والشرائط؛ لأنّه منشأ الآثار ومحطّ الأغراض ومورد احتياج الناس في محاوراتهم.

ولا يتوهّم أنّ الاحتياج لا يختصّ باستعمال الألفاظ في المركّب الصحيح حتّى يدّعي وضعها له، بل الحاجة إلى استعمالها في الفاسد أيضاً موجودة، فالداعي إلى وضعها للأعمّ متحقّق.

فإنّا نقول: إنّ الحاجة المذكورة لم تكن بحدّ تقتضي كون الاستعمال في الناقص على وجه الحقيقة ليثبت بها الوضع للأعمّ؛ لإمكان أن يكون استعمالها في الناقص بالعناية والمجاز وتنزيل الفاقد منزلة الواجد، وإذا كان الأمر في المركّبات المخترعة كذلك فمعلوم أنّ الشارع لم يتخطّ هذه الطريقة، بل سلك مسلكهم ووضع الألفاظ لخصوص الصحيح.

وفيه: أوّلاً: أنّ صريح الوجدان يحكم بعدم كون إطلاق كلمة «السيارة» على فاقد جزء من الأجزاء على وجه العناية والمجاز، بل يطلق على الواجد والناقص بنحو الحقيقة، كما نشاهده في محاورات الناس.

وثانياً: أنّ الحاجة للاستعمال في الفاقد والفاسد أوفر وأكثر من الحاجة للاستعمال في الصحيح؛ لأنّ للفاسد أبعاداً مختلفة بتعداد الأجزاء والشرائط، ويؤيّده كثرة السؤال والجواب عن العبادات الفاسدة في الاستفتاءات ونحوها، وأمّا للصحيح فبعد واحد، ولا احتياج فيه إلى السؤال كما هو معلوم، فلعلّ الأعمّي يتمسّك به واستفاد منه لإثبات قوله، وأنّ هذا دليل لوضع الألفاظ للأعمّ؛ بأنّ حكمة الوضع عبارة عن حاجة الاستعمال، وهي تقتضي وضعها للأعمّ.

مع أنّ أساس القول بالصحيح مبتنٍ على تخطّ الشارع عن طريقة العقلاء في مقام الوضع والتسمية. فإنّ العقلاء حين الوضع يلاحظون جميع الأجزاء والشرائط، ويضعون اللفظ لجميعها.

وأمّا الصحيحي فيدّعي أنّ الشارع وضع اللفظ للأجزاء وشرائط القسم الأوّل، وأمّا شرائط القسم الثاني والثالث فلا دخل لهما في المسمّى والموضوع له، وهذا يستلزم أن يكون استعمال لفظ الصلاة في الصلاة الفاقدة لقصد القربة

على وجه الحقيقة، واستعماله في الصلاة الفاقدة لفاتحة الكتاب على وجه العناية والمجاز، وهو كما ترى. هذا تمام الكلام في أدلّة القائلين بالصحيح وجوابها.

الكلام في أدلّة القول بالأعمّ

اعلم أنّ الأعمّي استدلّ بوجوه، وأوّل ما يصلح أن يكون دليلاً له ما ذكرناه آنفاً في ذيل الجواب عن الصحيحي من أنّه لو قلنا بأنّ المسمّى والموضوع له عبارة عن المركّب الواجد لجميع الأجزاء والشرائط بلا فرق بين شرائط القسم الأوّل والثاني والثالث بحيث إن تحقّق المسمّى في الخارج بلا زيادة ونقيصة من حيث الأجزاء والشرائط الدخلية فيه يتّصف بعنوان الصحّة فله وجه.

وأمّا لو قلنا: بأنّ المسمّى عبارة عن المركّب الواجد لجميع الأجزاء وشرائط القسم الأوّل فقط، فلو تحقّق جميع ما له دخل في المسمّى بلا زيادة ونقيصة فهل يتّصف بالصحّة أم يتّصف بالفساد؟ ومعلوم أنّ من شرائط صحّة الصّلاة إتيانها مع قصد القربة عند الكلّ، وعدم ابتلائها بالمزاحم الأقوى كالإزالة -على قول- مع أنّهما من شرائط القسم الثاني والثالث. وهذا عين ما يدّعيه الأعمّي من أنّ لفظ الصلاة -مثلاً- وضع للأعمّ من الصحيح والفاسد، ولكن بشرط أن تكون الأركان موجودة فيها، فإنّ الصحيحي قائل بالتفكيك بين الأجزاء وبعض الشرائط؛ بأنّ الصلاة إذا كان فسادها لأجل فقدان فاتحة الكتاب فهي ليست بصلاة، وأمّا إذا كان فسادها لأجل فقدان قصد القربة فهي صلاة، وهذا لا يوجب الفرق في أصل الوضع للأعمّ، مع أنّ صريح الوجدان يمنع عن هذا الكلام؛ إذ لا شكّ في صحّة الصلاة في صورة نسيان فاتحة الكتاب، فضلاً عن صدق لفظ الصلاة عليها، بخلاف قصد القربة فإنّها

روح العبادة، والصلاة بدونه باطلة قطعاً.

ومن الوجوه التي ذكروها للقول بالأعمّ حديث «لا تعاد» الذي يشتمل على المستثنى والمستثنى منه، وهو قوله ﷺ: **«لا تعاد الصلاة إلّا من خمس: الطهور والوقت والقبلة والرّكوع والسّجود»**[1].

وأمّا الاستدلال به فيتوقّف على ذكر مقدّمة، وهي: أنّه لا يصحّ إضافة كلمة «الإعادة» إلى الصلاة الصحيحة وإسنادها إليها؛ إذ لا معنى لإعادتها بعد مطابقة المأتي به مع المأمور به، وهكذا لا يصحّ إضافتها إلى الصلاة الفاسدة أيضاً؛ إذ لا تكون الإعادة فيها إلّا بتكرار تلك الفاسدة، ولا أثر في تكرار الصلاة الفاسدة أصلاً، ولا تصير الصلاة صحيحة بإعادة الصلاة الفاسدة، فلا محالة استعملت كلمة «الصلاة» ههنا في المعنى الأعمّ من الصحيحة والفاسدة حتّى تضاف إليها الإعادة وعدمها معاً، فيستفاد منه أنّ كلمة «الصلاة» استعملت ههنا في المعنى الأعمّ.

إن قلت: سلّمنا أنّ كلمة «الصلاة» قد تستعمل في المعنى الأعمّ، وأمّا استعمالها فيه فلا يكون بنحو الحقيقة، بل يكون بنحو المجاز، وإنّما الشكّ في كيفيّة الاستعمال لا في مراد المتكلّم حتّى يتمسّك بأصالة الحقيقة.

قلنا: إنّ هذا المعنى ممّا لا إشكال فيه، ومعلوم أنّ الاستعمالات المجازيّة تكون من محسّنات الاستعمال، إلّا أنّ لها محلّاً خاصّاً ومورداً مخصوصاً، ولا حسن فيها في جميع الموارد، بل توجب الفساد والقبح في بعض الموارد، مثل استعمالها من قبل القاضي في مقام القضاء، وجريان أنواع العقود بها سيّما عقد النكاح. وهكذا في ما نحن فيه، فإنّ هذا الحديث كان قابلاً للاستناد في موارد

(١) الوسائل ٤: ٦٨٣، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ١٤.

كثيرة من الفقه، وموردًا لاحتياج الفقهاء في طول الزمان، فكيف تناسب المقام هذه المجازيّة والاستعارة؟! فلا تصل النوبة بعد الاستعمال في الأعمّ إلى السؤال بأنّ هذا الاستعمال يكون على نحو المجاز أم لا.

ويمكن الإشكال على الاستدلال المذكور بأنّ أساس هذا الاستدلال مبتنٍ على أنّ في الحديث جملتين: إحداهما: جملة نافية ـ أي «لا تعاد الصلاة من غير هذه الخمسة» ـ والثانية: جملة مثبتة ـ أي «تعاد الصلاة لهذه الأُمور الخمسة» ـ وأنّ كلمة «الصلاة» في كلتا الجملتين على معنى واحد؛ لوحدة السياق، ولكن في الجملة الأُولى نسبة عدم الإعادة إلى الصلاة لا نفس الإعادة، ولا مانع من نسبة عدم الإعادة إلى الصلاة الصحيحة كما هو المعلوم، فيكون المراد من الصلاة فيها الصلاة الصحيحة.

وأمّا في الجملة الثانية فلم تذكر كلمة «تعاد» مضافة إلى كلمة «الصلاة»، بل المذكور فيها كلمة «إلّا» واستفيد منها هذا المعنى، فكيف يحكم بأنّه قد استعملت في الرواية كلمة «تعاد» مضافة إلى «الصلاة» وأنّ الإمام عليه السلام قد أضاف الإعادة إليها، مع أنّ المحور في العلوم الأدبيّة هو اللفظ لا المعنى، ولا تكون كلمة «إلّا» قائمة مقام جملة «تعاد الصلاة» من حيث اللفظ والمعنى معًا؟!

ثمّ أضاف إلى ذلك أنّ لوحدة السياق موردًا مخصوصًا وهو صورة استعمال الجملتين متعاقبًا، مثل: «قام زيد» و«قام عمرو» فتقتضي وحدة السياق أن تكون كلمة «قام» في كلتا الجملتين بمعنى واحد.

وأمّا إذا لم يكن كذلك بل عطفت إحداهما على الأُخرى وإن كان العطف بالواو ـ مثل قام زيدٌ وعمروٌ ـ فلم تكن بينهما وحدة سياق؛ لإمكان أن يكون المراد من كلمة «قام» في الأُولى القيام بعد القعود، وفي الثانية القيام بالسيف.

وقد انقدح من ذلك أنّه لم يكن بين المستثنى والمستثنى منه وحدة سياق أصلاً.

وجوابه: **أوّلاً**: إنّا لا نسلّم عدم تحقّق وحدة السياق في المثال المذكور، وإلّا يستلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى، أو كون المثال مجملاً؛ مع أنّ العرف يمنع من أن يكون بين المثالين فرقاً من حيث المعنى.

وثانياً: على فرض تسليم الفرق بينهما أنّ كلمة «إلّا» إذا كانت مسبوقة بكلمة «لا» و«ما» فتكون من العناوين الحصريّة، بل كانت من أهمّها، وأنّه يقال في تعريف المفهوم المخالف: أنّه عبارة عن الجملة التي تكون مغايرة للمنطوق في النفي والإثبات، فيستفاد منهما أنّ المفهوم مرتبط بكلام المتكلّم وكأنّه صرّح به، ويؤيّده ما يقال في باب التعادل والترجيح من تعارض المنطوق والمفهوم، كما في قوله ﷺ: **«إذا خفي الأذان فقصّر»**(١) وقوله ﷺ: **«إذا خفي الجدران فقصّر»**(٢).

ولكن اختلفوا في تحقّق المفهوم وعدمه في القضايا، بخلاف أداة الحصر فإنّ تحقّق المفهوم فيها ممّا اتّفق عليه الكلّ، والاختلاف في أنّه جزء المنطوق أم لا، فلا تكون جملة المستثنى في الحديث بمعنى تفسير كلمة «إلّا»، بل هي ممّا صرّح به المتكلّم، وكلمة «إلّا» قامت مقامها من حيث اللفظ، وحينئذٍ إذا كان المعنى في جملة «تعاد الصلاة» أعمّ من الصحيح والفاسد، فيقتضي وحدة السياق أن يكون في جملة «لا تعاد» أيضاً كذلك.

هذا. ومن الوجوه التي استدلّ بها الأعمّي استعمال الصلاة وغيرها في غير واحد من الأخبار في الفاسدة كقوله ﷺ: **«بني الإسلام على خمس: الصلاة**

---

(١) الوسائل ٨: ٤٧٠، الباب ٦ من صلاة المسافر.

(٢) المصدر السابق.

والزكاة والحجّ والصوم والولاية، ولم يناد أحد بشيء كما نودي بالولاية، فأخذ الناس بالأربع وتركوا هذه»[١].

وتقريب الاستدلال بأنّه لا يخفى أنّ المراد من كلمة **«لم يقبل»** في ذيل الحديث عبارة عن عدم الصحّة، وأنّ الولاية شرط صحّة العبادات، فلابدّ أن تكون ألفاظ العبادات موضوعة للأعمّ ليصدق أخذهم بالأربع، وإلّا لما كانوا آخذين بالأربع، وعلى الوضع للصحيح لا يصحّ القول بأنّهم آخذون بالأربع.

وأجاب عنه صاحب الكفاية[٢]: **أوّلاً**: بأنّه لو تمّ الاستدلال المذكور فغايته إثبات استعمال الألفاظ المذكورة في الفاسدة، وهو غير مثبت للوضع للأعمّ الذي هو المدّعى، فإنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة، ويمكن أن يكون الاستعمال بنحو المجاز.

ولكنّه ليس بتامّ؛ لأنّ للاستعمال المجازي مورداً مخصوصاً ـ كما مرّ ـ وليس هذا الحديث مورداً له، فإنّه ﷺ كان في مقام بيان عظمة مرتبة الولاية، فلو كان المراد من الأربع: «الصلاة والصوم...» المجازي فلا عظمة للولاية، فلا محالة يكون معنى الحديث أنّه لو أنّ أحداً صام نهاره بالصوم الحقيقي... لم يقبل له صوم ولا صلاة.

وثانياً: بأنّه لا نسلّم أن يكون الاستعمال في الحديث للأعمّ؛ إذ لا شكّ في أنّ المراد من الأربع في صدر الرواية هو الصحيح بقرينة بناء الإسلام عليها، فلابدّ من أن يحمل الأربع في الذيل وقوله ﷺ: «صام نهاره...» أيضاً على الصحيح، فإنّا نعلم أنّ المراد من الأربع في ذيل الحديث هو الأربع المذكورة في الصدر؛

---

(١) الكافي ٢: ١٨، الحديث ٣.

(٢) كفاية الأصول ١: ٤٧ـ٤٨.

لأنّ الألف واللام في كلمة الأربع للعهد الذكري، فاستعمل الأربع هـهنا في الصحيح، غايته هو الصحيح باعتقادهم دون الصحيح الواقعي النفس الأمري، فيكون الاختلاف بيننا وبينهم في معنى الصحّة نظير اختلاف فـقهائنا فـيه، فالألفاظ لم تستعمل إلّا في الصحيح، إلّا أنّ تاركي الولاية أخطأوا في تطبيق الصحيح على عباداتهم.

ومن الأخبار المذكورة قوله ﷺ: **«دعي الصلاة أيّام أقرائك»**(١).

وتقريب الاستدلال به يكون على نحوين على حسب احتمالين:

الأوّل: أن يكون النهي في الحديث مولويّاً؛ بأن تكـون صـلاة الحـائض مبغوضة عند المولى بحيث لو ارتكبتها استحقّت العقاب. فالاستدلال على هذا الاحتمال بأنّه لا شكّ في اعتبار القدرة في متعلّق النهي والأمر، وكون التكليف مقدوراً عليه. فنستكشف من توجّه التكليف إلى الحائض وأنّها تقدر عليه، مع أنّ الصلاة الصحيحة ليست مقدورة لهـا، فلابدّ من الوضـع للأعـمّ، وإلّا يستلزم النهي عن الأمر الغير المقدور. فهذا الحديث يدلّ على الوضع للأعمّ.

وجوابه: أنّ هذا المعنى يستلزم أن يكون إتيان الصلاة محرّماً على الحائض ذاتاً وإن لم تقصد به القربه، ولا أظنّ أن يلتزم به أحد حتّى المستدلّ بالرواية، فلم تستعمل الصلاة ههنا إلّا في الصلاة الصحيحة مع قطع النظر عن الحيض، فالصلاة الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط سوى الطهارة من الحيض محرّمة على الحائض وتوجب العقوبة، فهذه ليست بصلاة عند الصحيحي، ولا تنطبق على ما ادّعاه الأعمّي، فإنّ الطهارة من الحـيض دخـيلة في التسـمية عـند الصحيحي؛ لكونها من شرائط القسم الأوّل، ولا ينحصر الموضوع له بالفاسد

---

(١) الوسائل ٢: ٢٨٧، الباب ٧ من أبواب الحيض، الحديث ٢.

من حيث الطهارة عند الأعمّي. فهذا التقريب ليس بتامّ.

وأمّا الاحتمال الثاني فأن يكون النهي في الحديث إرشاديّاً، بأن يكون الخلو من الحيض من شرائط الصحّة عند الشارع، مثل قوله‌ﷺ: «لا تبع ما ليس عندك»[1]، فلا يكون معناه حرمة البيع رأساً، بل معناه عدم وقوع البيع لغير المالك، فإنّه مشروط بأن يكون البائع مالكاً أو مأذوناً في البيع، وهكذا في ما نحن فيه؛ لأنّ صلاة الحائض مشتملة على المانع، فتكون الصلاة في حال الحيض باطلة، وأمّا إتيانها بعنوان المأمور به فيوجب إسناد ما ليس من الشارع إليه، فتكون الحرمة من حيث التشريع لا من جهة نفس العمل.

وأمّا تقريب الاستدلال على هذا الاحتمال بأنّه يشترط في التكليف ـ سواء كان مولويّاً أو إرشاديّاً ـ أن يكون متعلّقه مقدوراً للمكلّف، فحينئذٍ لو قال الشارع: الحيض مانع من الصلاة أو يشترط في الصلاة الخلو عن الحيض، فلا شكّ في أنّ المراد من الصلاة هنا هي الصلاة الصحيحة، ولا يكون قابلاً للاستدلال.

وأمّا لو قال: «دعي الصلاة أيّام أقرائك»، فلازمه أن تكون الصلاة مقدورة للمكلّف من حيث الفعل والترك، ومعلوم أنّ الصلاة الصحيحة ليست مقدورة لها، فلا محالة يكون متعلّق النهي ما هو الأعمّ من الصحيح والفاسد حتّى يكون المكلّف قادراً على إيجاده وتركه، وهذا لا يستلزم أن تكون للصلاة حرمة ذاتيّة؛ إذ النهي إرشادي بمعنى عدم وقوع صلاتك صحيحة.

ومن الوجوه التي استدلّ بها الأعمّي أنّه لا شبهة ولا إشكال في صحّة تعلّق النذر بترك الصلاة في مكان تكره فيه ـ كالحمّام مثلاً ـ بأن يقال: لله عليّ ألّا

(١) الوسائل ١٨: ٤٧، الباب ٧ من أبواب أحكام العقود، الحديث ٢.

أُصلّي في الحمّام، وأيضاً لا إشكال في حصول الحنث بفعلها فيه، فيستفاد منهما أنّ كلمة «الصلاة» وضعت للأعمّ؛ إذ الصلاة في الحمّام بعد تعلّق النذر بها تكون منهياً عنها، ومعلوم أنّ النهي في العبادة يقتضي الفساد، فلا محالة تكون الصلاة فيه بعد النذر فاسدة ومع ذلك يوجب الحنث فيه، فيستكشف أنّ معنى الصلاة في عقد النذر هو الأعمّ من الصحيح، وإلّا لم يحصل الحنث بها أصلاً، مع أنّ من شرائط انعقاده ألّا يوجب النذر سلب القدرة عن الناذر، ولا شكّ في أنّه لو كان المراد من الصلاة في العقد الصلاة الصحيحة فلا يقدر الناذر على إتيانها، بل هو قادر على إتيان الصلاة بالمعنى الأعمّ فقط.

ولكن هذا الاستدلال مردود لوجوه:

الأوّل: أنّ غاية ما يستفاد منه على فرض التماميّة هو استعمال كلمة «أُصلّي» في المعنى الأعمّ حسبما يقتضيه الدليلان المذكوران، ومن المعلوم أنّ هذا المعنى لا ينطبق على ما ادّعاه الأعمّي من أنّ كلمة «الصلاة» وضعت للأعمّ؛ إذ يمكن أن يكون الاستعمال هنا مجازيّاً، فإنّه لم تكن قاعدة فقهيّة كلّيّة، بل هو استعمال صدر من المكلّف، ولا مانع من كونه مجازيّاً.

الثاني: أنّ الأعمّي يدّعي استعمال كلمة «أُصلّي» في معنى الأعمّ، وهكذا يدّعى أنّ ألفاظ العبادات تشمل جميع ما تصدق عليه هذه الألفاظ من الصحيح والفاسد، ولكن تسأل بأنّ الناذر إذا صلّى أربع ركعات للظهر في الحمّام بدون طهارة، هل يحصل الحنث بها أم لا؟

إن قلت: بالحنث بها.

قلنا: لم يلتزم به أحد من الفقهاء.

وإن قلت: بالفرق بين فساد الصلاة في الحمّام من ناحية تعلّق النذر بتركها

وبين فسادها فيه من ناحية فقدان الطهارة أو فقدان بعض الأجزاء والشرائط، وتحكم بصدق الصلاة عليها في الأوّل دون الثاني.

قلنا: هذا يوجب الاستهزاء بين الناس، مع أنّه لا رجحان في ترك الصلاة الفاسدة في الحمّام حتّى تعلّق النذر بها.

الثالث: أنّه لو سلّمنا جميع ما ذكره الأعمّي هنا فلا ريب في أنّ الإشكالين المذكورين مشتركا الورود على الصحيحي والأعمّي؛ إذ لو قال الناذر: «لله عليّ ألّا أُصلّي صلاة صحيحة في الحمّام»، فلا شكّ في صحّة هذا النذر عند الصحيحي والأعمّي، فإنّ ترك الصلاة الصحيحة في الحمّام راجح عند الكلّ، وهكذا لا شكّ في أنّه لو صلّى في الحمّام يوجب الحنث عند الكلّ مع كونها فاسدة، ومع أنّ هذا النذر موجب لسلب القدرة عن الناذر، فكيف الحلّ في هذا المثال حتّى نلتزم به في مثل: «لله عليّ ألّا أُصلّي في الحمّام»؟ فهذا الاستدلال ليس بتامّ.

وأمّا حلّ المسألة وكيفيّة انعقاد النذر بما أشار إليه المحقّق العراقي والمرحوم الحائري ﵀ وكمّله أُستاذنا السيّد الإمام ـ دام ظلّه ـ وهو: أنّ النذر على نحوين؛ إذ الناذر قد يقول: «لله عليّ ألّا أُصلّي في الحمّام»، فهذا مطلق، وكان له مصداقان: أحدهما: ترك الصلاة في الحمّام فقط، وثانيهما: ترك الصلاة رأساً؛ إذ يصدق عليه أنّه لم يصلّ في الحمّام، كما أنّه يصدق عليه أنّه لم يُصلّ في المسجد والدار، وإذا كان النذر بهذه الكيفيّة فهو باطل ولم ينعقد أصلاً، فإنّ أحد مصداقي النذر لو لم يتحقّق بترك الصلاة رأساً فلا رجحان فيه، فلم ينعقد النذر كما هو معلوم.

وقد يقول: «لله عليّ ألّا أُصلّي صلاتي الواجبة في الحمّام»، فإذا كان العنوان

كذلك فيكون متعلّق النذر بحسب الواقع وقوع الصلاة في الحمّام لا نفس الصلاة، بل خصوصيّة من خصوصيّاتها.

وبعبارة أُخرى: يكون متعلّق النذر تأيّن الصلاة في الحمّام واتّصاف وقوعها في الحمّام، فالمنهي بعد النذر هو الوصف والخصوصيّة، لا نفس الصلاة، فلا مانع من صحّة الصلاة في ما نحن فيه، ونظيره نذر المستحبّات، مثل صلاة الليل؛ لأنّ الواجب هو الوفاء بالنذر، لا صلاة الليل، وكذلك في ما نحن فيه. ومن المعلوم أنّ الأمر أو النهي إذا تعلّق بعنوان لم يمكن أن يتجاوز عنه إلى غيره ولو كان بينهما ملازمة واتّحاد من حيث الوجود.

وبعبارة أوضح: أنّ متعلّق النذر هو متعلّق الكراهة، ومعلوم أنّ للصلاة في الحمّام حيثيّتين: إحداهما: الحيثيّة الصلاتيّة، وهي في مقابل ترك الصلاة، والثانية: حيثيّة إيقاعها وإيجادها في الحمّام، وهي في مقابل إيقاعها في الدار أو في المسجد، والكراهة والمرجوحيّة متعلّقة بهذه الحيثيّة، ولذا لا يصحّ التعبير بأنّ الصلاة في الحمّام من العبادات المكروهة، فإنّ معناه تعلّق الكراهة بنفس الصلاة، كما أنّه لا يصحّ القول: بأنّ الكراهة هنا تكون بمعنى أقلّيّة الثواب، فإنّ إيقاع الصلاة في الحمّام تكون من المكروهات الواقعيّة، فيكون النذر بترك الصلاة في الحمّام بمعنى النذر بترك المكروه والمرجوح، وهي عبارة عن تأيّنها وتحيّثها فيه. وقد أشرنا إلى أنّ تجاوز الأحكام من دائرة متعلّقها ليس بممكن، ولا معنى لدخل ملازمات الوجود الخارجي في مقام تعلّق الحكم؛ لأنّ مرحلة تعلّق الحكم مقدّم على مرحلة الوجود الخارجي، ومن هنا نرى أنّ الأعاظم من تلامذة المحقّق الخراسانيّ﵀ قالوا بجواز اجتماع الأمر والنهي؛ بأنّ الأمر متعلّق بعنوان الصلاة، ولم يتجاوز عنه إلى عنوان آخر، وهكذا النهي متعلّق

بعنوان الغصب، وإن جمع أحد في مقام الامتثال بين العنوانين وأتى بالصلاة في الدار المغصوبة فلا دخل له بمقام تعلّق الأحكام، فإنّ الاتّحاد الوجودي متأخّر عن مرحلة تعلّق الأحكام.

فيكون لإتيان الصلاة في الحمّام بعد النذر عنوانان: أحدهما: عنوان الصلاة بما أنّها صلاة، وهو ليس إلّا المأمور به. وثانيهما: عنوان وقوعها وتحيّثها فيه، وهو المكروه، ويعرضه الحرمة بعد النذر حسب ما يقول به الأعمّي، فهو المنهي عنه، فلم يتجاوز الأمر والنهي المتعلّق بأحدهما إلى الآخر، ولازم ذلك أن يكون إتيان الصلاة بعده فيه مع حرمته صحيحاً. وعلى هذا يحصل حنث النذر بالصلاة الصحيحة لا الفاسدة، ولا يسلب القدرة عن الناذر أصلاً.

والحاصل: أنّه يتوجّه إلى هذا الناذر ثلاثة أدلّة:

الأوّل: دليل وجوب الصلاة، مثل: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيۡلِ﴾، ومتعلّقه عبارة عن ماهيّة الصلاة، ولا يتعدّاها إلى العناوين المتّحدة معها في الخارج، فلا دخل للوقت والمكان وسائر الخصوصيّات في المتعلّق، فإنّ تمام المتعلّق هو نفس ماهيّة الصلاة.

الثاني: دليل كراهية إتيان الصلاة في الحمّام، ومتعلّقه خصوصيّة من خصوصيّات الصلاة، وهي حيثيّة وقوعها في الحمّام، ومقابلها حيثيّة وقوعها في مكان آخر لا تركها رأساً، وهو أيضاً لا يتعدّى عن متعلّقه إلى عناوين أُخر حتّى إلى نفس الصلاة.

الثالث: دليل وجوب الوفاء بالنذر، مثل: «أوفوا بالنذور» ومتعلّقه عبارة عن العنوان الكلّي، وهو وجوب الوفاء بالنذر، وهو أيضاً لا يتعدّى منه إلى مصاديقه. فإذا قال المولى: «أكرم إنساناً» لم يصحّ القول بأنّه: أوجب إكرام زيد

ـمثلاً ـ فإنّه إنسان مع الخصوصيّات الفرديّة، ومتعلّق الحكم عبارة عن الإنسان الكلّي، وهكذا في ما نحن فيه؛ فإنّ لعنوان الوفاء بالنذر مصاديقاً متعدّدة، مثل: نذر إعطاء الصدقة إلى الفقراء، ونذر إتيان صلاة الليل، ونذر ترك الصلاة في الحمّام. ولا يصحّ القول بأنّ المولى حيث أوجب الوفاء بالنذر فأوجب علينا إتيان صلاة الليل المنذورة؛ إذ الواجب هو عنوان الوفاء بالنذر، وصلاة الليل باقية على استحبابها. فالتعبير بأنّ الحجّ ـمثلاً ـ قد يجب بالنذر لا يخلو عن مسامحة، فإنّ دليل الوفاء بالنذر لا يسري عن متعلّقه إلى غيره أصلاً، فلا يجب بالنذر إلّا الوفاء به، مع أنّ البرهان يقتضي عدم وجوب المستحبّ بالنذر؛ إذ لو فرضنا وجوبه بعده هل يبقى الاستحباب أم لا؟ فعلى الأوّل: يلزم أن تكون صلاة الليل ـمثلاً ـ في آنٍ واحد معروضاً للحكمين، وهو كما ترى.

وعلى الثاني: يلزم انهدام ما هو مصحّح النذر ومقوّم وجوب الوفاء به ـأي الاستحباب والرجحان بواسطة الوجوب ـ وهو غير معقول، فإنّ انهدام الاستحباب يستلزم انهدام الوجوب وزواله، فالاستحباب باقٍ على حاله، والواجب هو الوفاء بالنذر، كما لا يخفى.

ومن المعلوم أنّ من شرائط انعقاد النذر وصحّته أن يكون المنذور فعل عمل راجح أو ترك عمل مرجوح، وما نحن فيه من القسم الثاني، فيجب الوفاء به بعد انعقاده، بدليل: «أُوفوا بالنذور»، وهو تكليف وجوبي، ولم يعقل تبدّل التكاليف الوجوبيّة بالتكاليف التحريميّة، ولا دليل على حرمة مخالفة النذر، فليس ههنا تكليف تحريمي أصلاً، ولذا لم يعاقب تارك الصلاة ـمثلاً ـ عقوبتين، عقوبة على ترك إتيان الواجب، وأُخرى على ارتكاب المحرم، وهكذا

في جانب التكليف التحريمي، إلّا أنّ ترك الواجب كفعل الحرام يوجب استحقاق العقوبة.

فبان من جميع ما ذكرناه إلى هنا أنّ الصلاة في الحمّام لم تكن باطلة؛ إذ لا يصدر من الناذر إلّا مخالفة دليل الوفاء بالنذر، وهو تكليف وجوبي لا يتّصف بالحرمة ـكما مرّ آنفاًـ ويستحقّ العقوبة؛ لعدم وفائه بالنذر، لا لإتيانه الصلاة المنهي عنها في الحمّام، فالصلاة لم تكن منهي عنها حتّى على القول الذي فساده أظهر من الشمس، وهو: أن يكون الأمر بالشيء مقتضياً للنهي عن ضدّه العامّ ـأي الترك ـ وأن تكون كلمة «الاقتضاء» بمعنى العينيّة، ومعناه أن يكون الأمر بالشيء عين النهي عن ضدّه؛ لأنّ البعث والتحريك إلى المأمورِ به، والنهي والزجر عن المنهي عنه من المعاني المتضادّة، ولا يعقل ادّعاء العينيّة بينهما.

وعلى فرض صحّة هذا المبنى فإنّه لا يفيد في ما نحن فيه، فإنّ الأمر متعلّق بالوفاء بالنذر، فلو كان الأمر به عين النهي عن ضدّه يكون عدم الوفاء منهيّاً عنه، وهو عنوان كلّي لا دخل له بالصلاة في الحمّام وإن اتّحد معها من حيث الوجود، إلّا أنّ الحكم إذا تعلّق بالعنوان الكلّي لم يتعلّق بمصاديقه، كما مرّ.

إذن لا طريق لبطلان الصلاة في الحمّام بعد تعلّق النذر بتركها فيه، ولا يصحّ استدلال الأعمّي رأساً.

وأمّا الحقّ في مسألة الصحيح والأعمّ على ما تقتضيه دقّة النظر في أدلّة الطرفين فهو القول بالأعمّ؛ لأنّ أدلّة الصحيحي جميعاً قابلة للمناقشة، بخلاف أدلّة الأعمّي، فإنّ صحّة بعضها وتماميّته ليست قابلة للإنكار، كما مرّ تفصيل الكلام في هذا المقام.

بقي امران

الأوّل: في جريان البحث في ألفاظ المعاملات وعدمه

إنّ أسامي المعاملات بمعنى الأعمّ ـ كالبيع والنكاح والإجارة ـ هل تكون موضوعة لخصوص الصحيحة، بحيث يكون استعمالها في الفاسدة منها بنحو العناية والمجاز، أم تكون موضوعة للأعمّ بحيث إنّ استعمالها في الصحيح والفاسد يكون بنحو الحقيقة؟ ولكن قبل الخوض في البحث لابدّ من ذكر مقدّمة أشار إليها صاحب الكفاية[1] ﷺ وهي: أنّ جريان النزاع في باب المعاملات متوقّفٌ على أن يكون الموضوع له في ألفاظ المعاملات عبارة عن الأسباب لا المسبّبات، وإلّا فلا مجال للنزاع فيها أصلاً.

وتوضيح ذلك: أنّه لا شكّ في تحقّق الأسباب في باب المعاملات كالايجاب والقبول، وتحقّق المسبّبات المترتّبة عليها كالتمليك والتملّك والزوجيّة وأمثال ذلك. فيكون عقد البيع سبباً للملكيّة، وعقد النكاح سبباً للزوجيّة، ومعلوم أنّ الأسباب بلحاظ اشتمالها على الأجزاء والشرائط قابلة للاتّصاف بالصحّة والفساد؛ لأنّها قد تكون واجدةً لجميع الأجزاء والشرائط ولذا تتّصف

---

(١) كفاية الأصول ١: ٤٩.

بالصحّة، وقد تكون فاقدة لبعضها ولذا تتّصف بالفساد.

وأمّا المسبّبات فهي ليست معروضة للصحّة والفساد، فإنّه مع أنّ الذوق السليم يأبى عن هذا التعبير فيها لا تشتمل على الأجزاء والشرائط حتّى تكون تامّةً أو ناقصةً بلحاظ واجديّتها وفاقديّة بعضها، فلا تركيب فيها، بل هي من الأُمور البسيطة. هذا أوّلاً.

وثانياً: أنّ المسبّبات ـ كالملكيّة والزوجيّة ـ تكون من الأُمور الاعتباريّة التي يدور أمرها بين الوجود والعدم؛ إذ الشارع أو العقلاء إمّا يعتبر الملكيّة فتتحقّق، وإمّا لا يعتبرها فلم تتحقّق، فلا تتصف الملكيّة بالصحّة والفساد حتّى في موارد الاختلاف بين اعتبار الشارع والعقلاء، كما أنّ في البيع الربوي وفي نكاح بعض المحارم يدور أمر المسبّب بين الوجود والعدم لا بين الصحّة والفساد، ولا معنى لاعتباره عند الشارع مع نفي جميع الآثار؛ لأنّ نكاح المحارم والبيع الربوي غير واقع رأساً عنده، مع أنّ اعتبار المسبّب بهذه الكيفيّة لغو لا أثر له، بل لا ربط لانقسام الملكيّة إلى المستقرّة والمتزلزلة بالصحّة والفساد، كما لا يخفى.

والحاصل من كلام المحقّق الخراساني‏ﷺ[1] أنّه إذا قلنا بأنّ الموضوع له لألفاظ المعاملات هو الأسباب ـ بمعنى أنّ البيع هو العقد المؤثّر في التمليك والتملّك، والنكاح هو العقد المؤثّر في الزوجيّة ـ فيجري النزاع الصحيحي والأعمّي.

وأمّا إذا قلنا بأنّ الموضوع له هو المسبّبات ـ بمعنى أنّ البيع هو التمليك والتملّك والنكاح هو التزويج والتزوّج ـ فلا مجال لجريان النزاع رأساً.

---

(١) المصدر السابق.

ثمّ قال: لا يبعد دعوى أنّه كما أنّ ألفاظ العبادات موضوعة لخصوص الصحيحة فكذلك ألفاظ المعاملات موضوعة لخصوص الصحيحة، وأنّ الموضوع له هو العقد المؤثّر لأثر كذا شرعاً وعرفاً.

ولكن ربما يقال: إنّ بين العبادات والمعاملات فرقاً واضحاً، فإنّ كلّاً من الصحّة والفساد في العبادات منوط بنظر الشارع، ولا دخل لنظر العقلاء فيهما ههنا، بخلاف المعاملات فإنّها بلحاظ شيوعها بين العقلاء وكثرة ابتلائهم فيها قد يقع الاختلاف بين الشرع والعُرف في بعض الموارد، كالبيع الربوي، فإنّه صحيح بنظر العرف والعقلاء وفاسد بنظر الشرع، وهكذا في سائر العقود. فإذا قلنا: إنّ الموضوع له لألفاظ المعاملات هو خصوص الصحيحة فالمقصود من الصحيحة هي الصحيحة عند العرف أو الشرع؟

وقال المحقّق الخراساني‏ﷺ[1] في مقام الإجابة: بأنّ هذا الاختلاف بين الشارع والعقلاء لا يرجع إلى الاختلاف في معنى الصحيح، بل يكون الاختلاف في محقّق الصحيح ومصداقه، وكلاهما قائل بأنّ البيع ـ مثلاً ـ هو العقد المؤثّر في الملكيّة، إلّا أنّ العرف قد يشتبه في تطبيق الصحيح الذي هو الموضوع له على مالا يكون مؤثّراً واقعاً، والشارع يخطي العرف فيما يراه صحيحاً وينبّهه على خطائه، فلا يرجع هذا الاختلاف إلى الاختلاف في المعنى.

ولكن أشكل عليه أُستاذنا السيّد الإمام ـ دام ظلّه ـ[2] بأنّ كيفيّة دخالة عنوان الصحيح في الموضوع له بأيّ نحو كان يوجب الإشكال، فإنّه لو قلنا

---

(١) المصدر السابق.

(٢) تهذيب الأصول ١: ٨٧ـ٨٨.

بدخالة مفهوم وعنوان الصحيح في الموضوع له بالحمل الأوّلي كقولنا: «البيع هو العقد الصحيح»، فلازمه الانتقال الذهني من استماع لفظ البيع إلى مفهوم الصحيح، كالانتقال من لفظ البيع إلى العقد، مع أنّ الوجدان والتبادر بخلافه، فلا دخل لمفهوم الصحيح في الموضوع له بهذه الكيفيّة.

وأمّا لو قلنا بدخالة عنوان الصحيح فيه بالحمل الشائع الصناعي، بمعنى أنّ البيع هو العقد الذي يقع في الخارج صحيحاً، ومعلوم أنّ البيع الواقع في الخارج ليس بكلّي، وهذا لا يناسب ما قاله في باب العبادات ووضع الحروف، فإنّه قال في باب العبادات وهكذا في وضع الحروف بخلاف مقولة المشهور من أنّ الوضع والموضوع له فيهما عامّان، ويستكشف أنّ هذا مبناه في باب المعاملات أيضاً، فلا يمكنه الالتزام بدخالته فيه بالحمل الشائع، فلا محيص له عن القول بوضع ألفاظ المعاملات للماهيّة التي إذا وجدت لا تنطبق إلّا على الصحيح المؤثّر، فالبيع هو العقد الذي إذا وجد في الخارج كان صحيحاً، فنفس هذا العنوان كلّي لا ينطبق إلّا على الأفراد الصحيحة.

إلّا أنّ التزامه بهذا المعنى يوجب بطلان قوله بأنّ الاختلاف بين الشرع والعرف لا يرجع إلى الاختلاف في المعنى، بل الاختلاف في المحقّقات والمصاديق؛ لأنّ الشارع إذا قال: «البيع هو العقد الذي إذا وجد في الخارج كان صحيحاً» فلا يشمل هذا العنوان البيع الربوي رأساً؛ إذ المراد من الصحيح هو الصحيح عند الشارع.

وأمّا العرف فإذا قال كذلك فإنّه يشمل البيع الربوي، فإنّ الصحيح في عنوانه عبارة عن الصحيح عنده، فيرجع الاختلاف بينهما في المعنى. هذا تمام كلامه دام ظلّه.

ولكنّه لا يخلو من إشكال، فإنّ المحقّق الخراسانيّ﴿ لم يقل بدخالة مفهوم الصحيح بالحمل الأوّلي في معنى البيع؛ إذ لو قال: بأنّ البيع هو العقد الصحيح والإجارة هو العقد الصحيح والنكاح هو العقد الصحيح، فما الفرق بين البيع والإجارة والنكاح؟ بل يمكن أن يقال: إنّ لعنوان الصحيح ـ كعنوان الجنس ـ أنواعاً متعدّدة، منها البيع الصحيح بمعنى العقد المؤثّر في ملكيّة العين، ومنها: الإجارة الصحيحة وهو العقد المؤثّر في ملكيّة المنفعة، ومنها: النكاح الصحيح وهو العقد المؤثّر في الزوجيّة، وجميعها عناوين كلّيّة من حيث الوضع والموضوع، ولا شكّ في انتقال الذهن من استماع كلمة البيع أو الإجارة أو النكاح إلى العقد المؤثّر في ملكيّة العين أو في ملكيّة المنفعة أو في الزوجيّة.

وبالنتيجة يندفع بهذا البيان الإشكالان؛ لأنّ هذا العنوان: **أوّلاً**: عامّ من حيث الوضع والموضوع له، مع أنّه لا ينطبق إلّا على العقود الصحيحة. **وثانياً**: يوجب اندفاع إشكال الاختلاف بين الشرع والعرف، بأنّ الاختلاف بينهما يكون في المصاديق لا في أصل المعنى؛ إذ الشارع والعقلاء متّفقان على أنّ البيع هو العقد المؤثّر في ملكيّة العين، ولكنّ الاختلاف كان في تطبيق هذا العنوان على المصاديق كالبيع الربوي ـ مثلاً ـ فإنّ الشارع قائلٌ بعدم تأثيره في ملكيّة العين، وأمّا العقلاء فقائلون بتأثيره فيها. وقد ظهر إلى هنا أنّ صاحب الكفاية قائل في ألفاظ المعاملات ـ كالعبادات ـ بأنّها وضعت لخصوص الصحيحة وإطلاقها في الفاسدة يكون على نحو المجاز.

ولكنّ التحقيق في المسألة: أنّ ألفاظ المعاملات: **أوّلاً**: لم توضع للأسباب، بل الموضوع له فيها هي المسبّبات، فإنّ المتبادر من لفظ البيع أنّه أمر ليس من مقولة اللفظ، بل هو أمر من مقولة المعنى كتبادر الماهيّة، والمعنى

من لفظ الإنسان.

ويؤيّده قول اللغوي على ما نقله الشيخ الأعظم الأنصاري ﷺ في بيع المكاسب عن المصباح بأنّ: «البيع مبادلة مال بمال»[١]، ومعلوم أنّ المبادلة تكون من الأمور المعنوية وإن كان سببها من الألفاظ.

وعبارة أُخرى لهذا التعبير: أنّ البيع هو التمليك والتملّك أو النقل والانتقال، وجميعها تكون من مقولة المعنى، فيظهر من عدم تبادر الإيجاب والقبول من لفظ البيع وعدم قول أهل اللّغة بأنّه لفظٌ أو عقدٌ، فإنّ ألفاظ المعاملات وضعت للمسبّبات، فلا محلّ للنزاع بين الصحيحي والأعمي رأساً، كما مرّ تفصيل الكلام في هذا المقام.

وثانياً: لو تنزّلنا عن هذه المرتبة وفرضنا أنّها وضعت للأسباب فلا محيص من القول بالأعمّ كما قلنا في ألفاظ العبادات؛ لأنّ الأدلّة المذكورة في ذاك الباب تجري ههنا أيضاً، ومنها: أنّ الوضع من المسائل العقلائيّة، والغرض منه التفهيم والتفهّم بسهولة، وأنّ الموضوع له إذا كان مركّباً ذا أجزاء وشرائط فيكون من خصوصيّاته أنّ حاجة الاستعمال إلى فاقد بعض الأجزاء والشرائط تكون أوفر وأكثر من حاجة الاستعمال إلى واجد جميع الأجزاء والشرائط، فحكمة الوضع تقتضي أن يكون الموضوع له هو الأعمّ من الفاقد والواجد، كما يؤيّده وضع المخترعين إذا اخترعوا شيئاً كالسيّارة والطيّارة.

وهكذا في باب المعاملات إذا كان الموضوع له لعنوان البيع ـ مثلاً ـ السبب المركّب من الأجزاء والشرائط فحكمة الوضع تقتضي أن يكون استعماله في الواجد والفاقد بنحو الحقيقة.

---

(١) المكاسب: ٧٩ (حجريّة).

إلّا أنّه يمكن أن يقال: بأنّ المقرّ إذا أقرّ في محضر الحاكم بأنّه باع داره لزيد فلا شكّ في أنّ الحاكم يحكم بردّ الدار إلى المشتري من دون استيضاحه في كون البيع فاسداً أم صحيحاً. وهذا دليل على أنّ البيع وضع للصحيح فقط، وهكذا في سائر ألفاظ المعاملات.

وأمّا جوابه فيحتاج إلى مقدّمة، وهي: أنّ معنى الوضع للأعمّ ليس استعمال لفظ البيع ـ مثلاً ـ في كلّ الموارد في معنى الأعمّ وإرادته، بل يمكن استعماله فيه وإرادة خصوص البيع الصحيح أو الفاسد، فإنّ استعماله في خصوص الصحيح أو الفاسد يستلزم المجازيّة، فلابدّ من الاستعمال في الأعمّ وإقامة القرينة على إرادة خصوص الصحيح أو الفاسد، فيكون الاستعمال في الأعمّ على ثلاثة أنحاء من الإرادة؛ لأنّه قد يستعمل فيه ويراد المعنى الأعمّ، وقد يستعمل فيه ويراد به خصوص معنى الصحيح بقرينة معيّنة، وقد يستعمل فيه ويراد به خصوص معنى الفاسد بقرينة معيّنة.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ المقرّ في مقام الإقرار إذا قال: «بعت داري» فقد استعمل لفظ البيع في المعنى الأعمّ، لكنّه في البين قرينة على انطباق هذا المعنى الأعمّ في خصوص الصحيح، وهي عدم لغويّة الإقرار في محضر الحاكم، وكونه أمراً منشئاً للأثر، فنفس عدم لغويّة الإقرار يكون قرينةً على انطباق معنى الأعمّ على خصوص الصحيح، فتكون عناوين المعاملات كالعبادات موضوعة للمعنى الأعمّ.

الثاني: القول في ثمرة النزاع في المعاملات

فقد مرّ في باب العبادات ترتّب ثمرة مهمّة على البحث الصحيحي والأعمّي، وهي: أنّه يمكن للأعمّي التمسّك بالإطلاق في موارد الشكّ في الجزئيّة والشرطيّة، فإنّ عنوان الصلاة ـ مثلاً ـ بدون السورة المشكوكة الجزئيّة أيضاً صادقة عنده، فهو بعد الشكّ في جزئيّتها يتمسّك بإطلاق ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ فينفي جزئيّتها، بخلاف الصحيحي إذ لا يمكنه التمسّك بالإطلاق في الموارد المذكورة ولو كانت مقدّمات الحكمة تامّة، فإنّه بعد الشكّ في جزئيّة السورة ـ مثلاً ـ يشكّ في أنّ الصلاة بدون السورة هل هي صلاة أم ليست بصلاةٍ؟ فكيف يتمسّك به مع أنّ التمسّك به يكون فرعاً لإحراز عنوان المطلق؟! فتترتّب هذه الثمرة على النزاع في باب العبادات، ولا يخفى أنّه في بادئ النظر ينسبق إلى الذهن أنّ في باب المعاملات أيضاً يكون الأمر كذلك، ولذا استشكلوا على الشهيد‏ حيث قال: «إنّ ألفاظ المعاملات والعبادات حقيقة في الصحيح ومجاز في الفاسد إلّا الحجّ؛ لوجوب المضي والإتمام فيه ولو كان فاسداً»[1]، مع أنّه‏ كغيره يتمسّك بإطلاقات أدلّة المعاملات، والحال أنّ الصحيحي لا يمكنه التمسّك بها؛ لعدم إحراز عنوان المطلق مع الشكّ في الجزئيّة

---

(١) القواعد والفوائد في الفقه والأصول العربية: قاعدة ٤٢، فائدة ٢.

أو الشرطيّة، وإجمال الخطاب.

ولكنّ دقّة النظر تحكم بالفرق بين البابين من حيث ترتّب الثمرة، فإنّ العبادات تكون من الموضوعات الشرعيّة، ولذا يعبّر عنه بالموضوعات المستنبطة، وأمّا المعاملات فتكون من الموضوعات العرفيّة والعقلائيّة، ويشهد له **أوّلاً**: المراجعة في تعيينها إلى العرف، فإذا قال الشارع: «الدم نجس» و«الخمر حرام» فالمرجع في تشخيصها هو العرف، بأنّ كلّ ما يحكم العرف بأنّه دم أم خمر فهو كذلك، وهذا المعنى بعينه يجري في باب ﴿أَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ وأمثال ذلك؛ إذ البيع فيه هو البيع العرفي.

وثانياً: أنّه لو كان المراد من البيع في الآية الشريفة البيع الشرعي فإنّه يوجب اللغويّة، فيكون معناها على هذا: «أحلّ البيع الذي أحلّه الله» وهو كما ترى، فلابدّ من كون البيع فيها بيعاً عرفيّاً، بمعنى أنّ كلّ ما يكون بيعاً عند العقلاء فقد أمضاه الله تعالى إلّا ما خرج بالدليل كما سيأتي تفصيل الكلام فيه.

إذا عرفت هذا فنقول: الإنصاف أنّ الشكّ في المعاملات على ثلاثة أقسام:

الأوّل: فيما يصحّ للصحيحي والأعمّي معاً التمسّك بالإطلاق، وهو الشكّ في الأمر الذي لا يوجب وجوده ولا عدمه الضرر في الصحّة العرفيّة، كالشكّ في اعتبار العربيّة في صيغة البيع، فيصحّ للأعمّي التمسّك بإطلاق ﴿أَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ ونفي العربية، وهكذا للصحيحي، فإنّ وجودها وعدمها بنظر العرف سواء.

الثاني: فيما لا يصحّ لهما معاً التمسّك به، كالشكّ في ركنيّة شيء في البيع، فإنّ مع عدم الشيء المشكوك الركنيّة لا يحرز عنوان المطلق حتّى يتمسّك به لنفيه.

الثالث: فيما يصحّ للأعمّي التمسّك به بخلاف الصحيحي، كالشكّ في أنّ ماليّة

الثمن ـ مثلاً ـ هل لها دخل في صحّة البيع العرفي أم لا؟ وإذا كان الثمن فاقداً للماليّة هل هذا البيع صحيح عند العقلاء أم لا؟ مع أنّا نعلم بعدم دخالتها في صدق أصل عنوان البيع، فههنا يتمسّك الأعمّي بإطلاق ﴿أَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾، ويحكم بعدم شرطيّة الماليّة؛ لأنّ الموضوع فيها هو مطلق البيع، سواء كان صحيحاً عند العقلاء أو فاسداً، فيصدق عنوان المطلق، بخلاف الصحيحي، فإنّه يقول بأنّ الموضوع فيها هو البيع الصحيح عند العقلاء، فإذا شكّ في صحّته عندهم لم يحرز عنوان المطلق، فلا يصحّ التمسّك بإطلاقه عنده. فيكون هذا ثمرة النزاع بين القولين.

بقيت هنا مسألتان:

الأولى: أنّ البيع في الآية الشريفة لا يمكن أن يكون بيعاً شرعيّاً، فإنّ شرعيّته مأخوذة من هذه الآية، فلا معنى لكون موضوعه فيها بيعاً شرعيّاً، فلابدّ من كونه فيها بيعاً عرفيّاً، وإذا كان الأمر كذلك فمعناها أنّ كلّ ما كان عند العقلاء بيعاً صحيحاً فقد أمضاه الله تعالى، وكأنّه تحقّقت الملازمة بين صحّة البيع عند العقلاء وصحّة البيع عند الشارع، وحينئذٍ يمكن أن يستشكل بأنّا نرى عدم تحقّق الملازمة في موارد متعدّدة، كالبيع الربوي والبيع الغرري وأمثال ذلك ممّا حكم الشارع ببطلانها، مع أنّه عند العقلاء يكون من المعاملات المعمولة والشائعة، فكيف تدلّ الآية بالملازمة بينهما؟!

وجوابه: أنّ الآية تكون بمنزلة قاعدة كلّيّة، وقد كانت لها مقيّدات متعدّدة لا توجب الخدشة في إطلاقها؛ لأنّ التقييد كالتخصيص تصرّفٌ في الإرادة الجدّيّة لا في الإرادة الاستعماليّة، ولذا لا يوجبان التجوّز في لفظ العامّ والمطلق، وكما أنّ لسائر المطلقات تحقّق المقيّدات، وفي موارد الشكّ يتمسّك بالإطلاق،

وهكذا في باب المعاملات، مع أنّ في خصوص البيع الربـوي خـصوصيّة لا تتحقّق في موارد أُخر، وهي أنّ التعبير بالإطلاق والتقييد فيما إذا كان القـيد متّصلاً لا يخلو عن مسامحة وعناية؛ إذ لا إطلاق في البين، بل الحكم كان مقيّداً من الابتداء، فالإطلاق والتقييد يتحقّقان فيما إذا كان القيد منفصلاً. وأمّـا في الآية الشريفة فقد ذكرت جملة: ﴿حَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ عقيب جملة ﴿أَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ وكأنّما قال سبحانه: «الربا ليس ببيع» من الابـتداء، ويسـتفاد مـن مجـموع الجملتين أنّه: أحلّ الله البيع الغير الربوي، أو أنّ الربا غير مشروع؛ لأنّه ليس ببيع كما يفهمه العرف من مقابلة البيع والربا في الآية. فالجملة الثانية تشـبه الأُولى بدليل الحاكم، فكأنّ الأُولى تقول: ﴿أَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾. والثانية تقول: «البيع الربوي ليس ببيع عند الشارع».

المسألة الثانية: أنّه قد مرّ أنّ نزاع الصحيحي والأعمّي في ألفاظ المعاملات لا يجري إلّا إذا كانت موضوعة للأسـباب دون المسبّبات، وأمّـا إن قـلنا: بوضعها للمسبّبات ـ كما اختاره شيخنا الأعظم الأنصاري ﷺ[1] والظـاهر أنّ الحقّ معه ـ فمعنى الآية أنّ الله تعالى قد أمضى الملكيّة في مورد البيع، وحينئذٍ إن شككنا في أنّه إذا كان صيغة البيع بالفارسيّة هل تؤثّر هذه الصيغة في تحقّق الملكيّة أم لا؟ فمع أنّ الشكّ في محدودة الأسباب وإطلاق الآيـة في محـدودة المسبّبات فكيف يكون هذا الإطلاق قابلاً للاستناد والتمسّك؟!

أشكل بعض بأنّ بعد ملاحظة الأسباب والمسبّبات يستفاد أنّ المسبّب قد لا يكون له إلّا سبب واحد، وقد يكون له أسباب متعدّدة، لكن الأسباب قد تكون كلّها في رديف واحد من حيث التأثير في المسبّب وعدمه. وقد يكون

(١) مطارح الأنظار: ٣٧.

بعضها متيقّن التأثير وبعضها مشكوك التأثير. فإن كان السبب والمسبّب من قبيل القسم الأوّل فلا شكّ في أنّ إمضاء المسبّب بقوله: ﴿أَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ يستلزم إمضاء السبب أيضاً. وكذلك في القسم الثاني، فإنّ إمضاء المسبّب يستلزم إمضاء جميع الأسباب؛ لأنّها في رديف واحد، إلّا أنّ هذين القسمين قلّما يتحقّقان، وأمّا إذا كان من قبيل القسم الثالث وشكّ في شرطيّة العربيّة في عقد البيع ـ مثلاً ـ ونعلم أنّ إجراءه باللغة العربيّة موثّرة في السببيّة ونشكّ في تأثير اللّغة الفارسيّة فيها، فلا محلّ للتمسك بإطلاق ﴿أَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ لنفي شرطيّة العربيّة، وهذا إشكال مهمّ ويترتّب عليه في الفقه ثمرات متعدّدة، وهذا القسم محلّ ابتلاء وشائع بين الناس، فكيف يندفع الإشكال هنا؟

وقال المحقّق النائيني[1] في مقام جوابه: إنّ نسبة صيغ العقود إلى المعاملات ليست نسبة الأسباب إلى مسبّباتها حتّى يكونا موجودين خارجيّين يترتّب أحدهما على الآخر ترتّباً قهريّاً، بل نسبتها إليها نسبة الآلة إلى ذيها؛ بداهة أنّ قول: «بعت» أو «أنكحت» ليس بنفسه موجداً للملكيّة أو الزوجيّة في الخارج نظير الإلقاء الموجود للإحراق، فإذا لم يكن من قبيل الأسباب والمسبّبات فليس هناك موجودان خارجيّان حتّى لا يكون إمضاء أحدهما إمضاء للآخر، بل كان كلّ واحد منهما موجوداً بوجود واحد، وحينئذٍ لا فرق بين أن يكون إطلاق ﴿أَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ ناظراً و شاملاً للآلة أو ذيها، فيكون إمضاء أحدهما ملازماً لإمضاء الآخر، فيتمسّك بالإطلاق في صورة الشكّ في جزئيّة شيء أو شرطيّة شيء ونفيها به.

ولكنّ الجواب مخدوش من جهتين:

---

(١) فوائد الأصول ١: ٨١ـ ٨٢.

الأولى: أنّ القائل بالسببيّة لا يقول: بأنّ السبب عبارة عن نفس كلمة «بعت» و«اشتريت» ولو كان القائل في حال النوم أو في مقام الإخبار، بل السبب عنده عبارة عن قولها في مقام الإنشاء مع قصد التمليك والتملّك، فنسبة هذا التوهّم إليه بعيد من المحقّق النائيني ﷺ.

الثانية: أنّا لا نعلم أنّ مقصوده من اتّحاد الآلة وذيها ما هو؟ فكيف يعقل الاتّحاد الوجودي بين السكّين والقتل أو القلم والكتابة مع أنّ الأولى تكون من مقولة الجوهر والثانية من مقولة الفعل؟! مع أنّ في باب المعاملات شاهداً أقوى على أنّ بين الآلة وذيها يتحقّق كمال المغايرة، وهو أنّ الآلة عبارة عن اللفظ ولها واقعيّة غير قابلة للإنكار، وأمّا ذوها فعبارة عن الملكيّة وأمثال ذلك، وهي من الأمور الاعتباريّة، ولا يعقل الاتّحاد بينهما أصلاً.

ولو سلّمنا أنّ نسبة صيغ العقود إلى المعاملات نسبة الآلة إلى ذيها فلا مناص عن تعدّد الوجود، وإذا كان الأمر كذلك فيعود الإشكال ههنا أيضاً؛ لأنّه يدور مدار تعدّد الوجود، فإذا كانت الآلة وذوها متعدّدة والآية الشريفة ناظرة إلى ذيها فهو دليل على عدم إمضاء المعاطاة والبيع بالفارسيّة وأمثال ذلك من الأسباب أو الآلات المشكوكة، إلّا في صورة وحدة السبب أو تعدّده وكونها في رديف واحد من حيث التأثّر وعدمه.

وأمّا التحقيق في الجواب فيحتاج إلى مقدّمتين: إحداهما: أنّ المسبّبات التي وضعت الألفاظ والعناوين لها عبارة عن المسبّبات العرفيّة لا الشرعيّة، ولكنّ الشكّ في السببيّة الشرعيّة بعد إحراز السببيّة العرفيّة، فإنّا نعلم أنّ المعاطاة والبيع بالفارسيّة وأمثال ذلك لها سببيّة عند العرف، ونشكّ في إمضاء الشارع لسببيّتها وعدمه.

والثانية: أنّ المسبّب -كالملكيّة- وإن كان من الأُمور الاعتباريّة إلّا أنّها تتعدّد باختلاف طرف إضافتها، فإنّ ملكية «زيد» للكتاب غير ملكيّة «عمرو» له، وإذا صار ملكاً له فهذه ملكيّة أُخرى لا نفس تلك الملكيّة، وهكذا ملكيّة «زيد» لكتابه غير ملكيّته لداره، فللملكيّة مصاديق متعدّدة، إلّا أنّ جميعها مشتركة في الملكيّة الاعتباريّة كاشتراك أفراد الإنسان في الماهيّة النوعيّة -أي الإنسانيّة.

وإذا عرفت ذلك فنقول: إنّ الأسباب المتعدّدة التي يكون بعضها متيقّن السببيّة وبعضها مشكوك السببيّة ليس لها مسبّب واحد حتّى لا يكون إمضاء المسبّب ملازماً لإمضاء الأسباب المشكوكة، بل كان لكلّ سبب مسبّب خاصّ، فإذا باع أحد كتابه ببيع المعاطاة أو العقد بالفارسيّة فلا شكّ في تحقّق السبب العرفي وشمول إطلاق ﴿أَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ له، ولا معنى لإمضاء الملكيّة الحاصلة عقيب المعاطاة والبيع بالفارسيّة، بدون إمضاء هذين السببين، فلا محالة إمضاء المسبّب يستلزم إمضاء السبب أيضاً.

وبعبارة أُخرى: أنّ المراد من وحدة المسبّب ما هو؟ فإن كان المراد الوحدة الشخصيّة الخارجيّة فهو خلاف الواقع، فإنّ لكلّ بيع مسبّباً خاصّاً، ويدلّ عليه تغيير الملكيّة بتغيير طرف إضافتها. وإن كان المراد منها الوحدة النوعيّة والسنخيّة وله مصاديق متعدّدة -وإطلاق الآية الشريفة يشمل جميعها- فإمضاء المسبّب بالإطلاق إمضاء للسبب العرفي، ولو كان مشكوكاً من حيث الشرع فلا يعقل صحّة الملكيّة الواقعة عقيب المعاطاة بدون المعاطاة، ولا يكاد ينفكّ إمضاء المسبّب عن السبب، فيتمسّك في موارد الشكّ بالإطلاق، وينفي به مشكوك الشرطيّة أو الجزئيّة.

الأمر الحادي عشر

في الاشتراك اللفظي

فقد وقع الخلاف في أنّ الاشتراك ضروري الوجود أو ضروري العدم؛ لامتناع وقوعه خارجاً، أو سلب الضرورة من وجوده وعدمه وإمكان وقوعه خارجاً.

واستدلّ القائل بوجوب الاشتراك في اللّغات بأنّ الألفاظ متناهية؛ لتركّبها من الحروف الهجائيّة المتناهية والتراكيب المؤلّفة منها أيضاً متناهية قطعاً، بخلاف المعاني الموجودة في الواقع ونفس الأمر، فإنّها غير متناهية، فلابدّ من الاشتراك في الألفاظ حتّى تكون الألفاظ وافية بالمعاني، ولا يبقى معنى بلا لفظ دالّ عليه، إلّا أنّه لا يكون بمعنى الاشتراك في جميع الألفاظ، بل بمعنى وقوعه ولو كان بوضع لفظ واحد لمعاني متعدّدة وعدمه في لفظ آخر أصلاً.

وأجاب عنه صاحب الكفاية[1] بوجوه: أحدها: أنّ اشتراك الألفاظ في المعاني غير المتناهية يستدعي أوضاعاً غير متناهية، فإنّ تعدّد الوضع تابع لتعدّد المعنى، ويحتاج كلّ معنى من المعاني إلى وضع مختصّ به، وحيث إنّ

---

(١) كفاية الأصول ١: ٥٣.

المعاني غير متناهية فلابدّ من الأوضاع الغير المتناهية، وصدورها من واضع متناه محال.

وثانيها: أنّه لو سُلّم إمكان الاشتراك حينئذٍ بدعوى أنّ الواضع هو الله تعالى إلّا أنّه من البديهي أنّ الوضع مقدّمة للاستعمال ولإبراز الحاجة والأغراض، وهو من البشر لا منه تعالى، فحينئذٍ وضع الألفاظ بإزاء المعاني الغير المتناهية يكون لغواً محضاً، ولا يترتّب عليه الأثر، فلا يصدر عن الواضع الحكيم، فإنّه زائد على مقدار الحاجة إلى الاستعمال.

وثالثها: أنّ المعاني الجزئيّة وإن كانت غير متناهية لكنّها لا تقتضي الأوضاع الغير المتناهية؛ لإغناء الوضع للمعاني الكلّيّة المتناهية عن الوضع للمعاني الجزئيّة الغير المتناهية، كما أنّ الأمر كذلك في جميع أسماء الأجناس، فإنّ لفظ الأسد ـ مثلاً ـ موضوع لطبيعي ذلك الحيوان الخاصّ ثمّ نستعمله في كلّ فرد من أفرادها من دون أن تكون لأفرادها أسماء خاصّة فلا داعي إلى وجوب الاشتراك.

ورابعها: أنّ باب التفهيم والتفهّم ليس منحصراً بالاستعمال الحقيقي، بل يمكن إفهام المعاني بالاستعمال المجازي، فإنّ باب المجاز واسع، ولا مانع من أن يكون الاستعمال لمعنى واحد حقيقيّاً ولمعان متعدّدة مجازيّة، فلا موجب لوجوب الاشتراك في الألفاظ. هذا تمام كلامه في مقام الجواب عن القول بوجوب الاشتراك.

ويضاف إليه ما ينسبق إلى الذهن من أنّه لا مانع من وضع لفظ مخصوص لمعنى غير متناهي، مثل: وضع لفظ «الله» لذات واجب الوجود.

ولا يخفى أنّ ما أفادهﷺ في الجواب الأوّل من احتياج كلّ معنى من المعاني

إلى وضع على حدة منافٍ لما مرّ منه﵀ في باب الوضع؛ لأنّ من أقسام الوضع المذكورة فيه هو الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، ومعناه ملاحظة معنى كلّي ووضع اللفظ لمصاديقه، ومعلوم أنّ بين المصاديق تحقّق التباين، فيمكن أن يكون للفظ واحد ألف ألف معنى، مع أنّه يتحقّق بوضع واحد، فيتحقّق الاشتراك اللفظي بدون الاحتياج إلى أوضاع متعدّدة، ولا معنى لهذا القسم من الوضع سوى الاشتراك اللفظي، فالقائل بهذا القسم من الوضع كيف ينكر وحدة الوضع في باب الاشتراك؟! فلابدّ لمن قال بإمكان تصويره ـ كالمحقّق الخراساني﵀ ـ من وحدة الوضع في باب الاشتراك، وذكرنا فيما تقدّم أنّ هذا القسم من الوضع لا إمكان له لا وقوعاً ولا تصوّراً. فهذا مناقشة في كلامه﵀ مع أنّ أصل ما أفاده﵀ في كمال المتانة والتماميّة.

واستدل القائل بالاستحالة بوجوه:

منها: أنّ الاشتراك ينافي حكمة الوضع وهي التفهيم والتفهّم بسهولة، فإنّ إبراز المقاصد لا يمكن في جميع الموارد إلّا باللفظ، وأمّا غيره ـ كالإشارة ونحوها ـ فلا يفي بذلك في المحسوسات فضلاً عن المعقولات ـ فنحتاج إلى الوضع لسهولة التفهّم والتفهيم، وحيث إنّ الاشتراك مخلٌّ بذلك؛ لأنّ نسبة اللفظ إلى كلّ من المعنيين أو المعاني على حدٍّ سواء، وخفاء قرائن المراد نوعاً فتبطل حكمة الوضع، فصدوره عن الواضع الحكيم محال.

وأجاب عنه صاحب الكفاية﵀ بوجهين: الأوّل: أنّ إمكان الاتّكال في تفهيم المعنى الذي أراده على القرائن الواضحة الدالّة من الواضحات، فإنّ اللفظ المشترك وإن لم يدلّ على المقصود بنفسه ولكنّه يدلّ عليه بواسطة ضمّ قرينة إليه، فلا يلزم منافاة لحكمة الوضع.

الثاني: أنّا نمنع كون الاشتراك يوجب الإخلال بغرض الوضع، فإنّ الغرض كما يتعلّق بالتفهيم والتفهّم كذلك قد يتعلّق بالإهمال والإجمال وعدم نصب دلالة على المراد.

والحاصل: أنّ هذا التعليل أخصّ من المدّعى؛ لاختصاصه بصورة خفاء القرائن، فلا يصلح لأن يكون دليلاً على منع الاشتراك مطلقاً ولو فيما إذا كانت قرائن المراد جليّة ودلالتها على المقصود واضحة.

ومنها: أنّ الاشتراك ينافي حقيقة الوضع؛ لأنّ الوضع عبارة عن جعل اللفظ مرآةً وفانياً في المعنى، بحيث إنّا ننتقل من استعمال اللفظ إلى المعنى بلا تحيّر وتردّد، ومعلوم أنّ هذا المعنى لا يناسب الاشتراك.

وجوابه: أنّه قد خلط المستدلّ بين مقام الوضع والاستعمال؛ إذ لا شكّ في أنّ الواضع يلاحظ اللفظ مستقلّاً كالمعنى ثمّ يجعله علامة للمعنى، وقد مرّ مراراً أنّ الوضع مثل تسمية الأب لمولوده من جهة استقلال اللفظ والمعنى معاً.

نعم، بعد تحقّق الوضع وإيصال النوبة إلى مقام الاستعمال يتعلّق غرض المستعملين بإلقاء وتلقّي المعنى فقط، ويكون التفاتهم إلى اللفظ التفات مرآتي، بل اللفظ يكون فانياً في المعنى بحدّ كأنّه لم يُسمع أصلاً. فهذا الدليل ليس بتامّ.

ومن الوجوه التي استدلّ بها القائل باستحالة الاشتراك: أنّ حقيقة الوضع عبارة عن جعل الملازمة الذهنيّة بين اللفظ والمعنى؛ بحيث أنّ اللفظ لا يكاد ينفكّ عن المعنى، والمعنى لا يكاد ينفكّ عن اللفظ، فعليه يلزم من الوضع للمعنيين أن يحصل عند تصور اللفظ الانتقالان المستقلّان دفعة واحدة، وسيأتي أنّ هذا المعنى مستحيلٌ عند عدّة من المحقّقين، فكيف يعقل الملازمة بين اللفظ والمعنى الأوّل والثاني وعدم انفكاكهما عنه؟!

وجوابه: أنّ هذا المبنى مخدوش من أساسه؛ إذ الوضع لا يكون عبارة عن جعل الملازمة بين اللفظ والمعنى، فإنّهما من المتباينين، ولا يمكن جعل الملازمة التكوينيّة بينهما للواضع، ولا معنى لجعل الملازمة الاعتباريّة، مضافاً إلى أنّ الواضع في مقام الوضع يقيم الوضع مقام الإشارة اللفظيّة حتّى يعرف المشار إليه في حال الحياة والموت، والحضور والغياب باللفظ الموضوع، فامتناع الاشتراك كضرورة وجوده ليس بتامّ، بل هو أمر ممكن تحقّقه في الخارج، بل نرى تحقّقه بين المعنيين المتضادّين، مثل: لفظ «القرء» بمعنى الطهر والحيض، وأمثال ذلك.

ولكنّه يمكن أن يقال: إنّه لا نحتاج إلى الاشتراك، مع أنّ الألفاظ كانت وافية للمعاني، فلا موجب له، فما الدليل لتحقّقه؟

ذكروا ههنا وجهين:

الأوّل منهما ينتج من ضمّ مقدّمتين:

إحداهما: أنّ الاشتراك في لغة لا يستلزم الاشتراك في كلّ لغة، فإنّا نرى أنّ لكلّ قبيلة أو بلد اصطلاحات خاصّة مع اشتراكهم في أصل اللغة، مثلاً: يُراد من لفظ «العين» في بلد من البلاد العربية العين الباكية، وفي بلد آخر منها العين الجارية، فالاصطلاحات متغايرة بحسب البلاد في زماننا هذا، وبحسب القبائل في الأزمنة السابقة؛ لأنّ الواضع لايكون ذات الواجب ولا شخصاً معيّناً خاصّاً، بل لكلّ قبيلة وضع خاصّ واصطلاح مخصوص.

وثانيتهما: أنّ ديدن المحقّقين من اللّغويين كان استفادة اللّغات من ألسنة الأقوام والقبائل، فإذا رأى اللّغوي أنّ في قبيلة يراد من لفظ العين ـ مثلاً ـ العين الباكية وقبيلة أُخرى يراد منها العين الجارية فلابدّ له حين الكتابة

من كتابة جميع المعاني؛ بأنّ العين ـمثلاً ـ تكون حقيقة في سبعين معنى، فيكون أحد مناشئ الاشتراك اختلاف المعاني في القبائل في الأزمنة السابقة، واختلافها في البلاد في زماننا هذا.

الثاني: تقدّم أنّ الغرض من الوضع هو التفهيم والتفهّم، ولا يخفى أنّ ذلك على نوعين، فإنّ غرض المتكلّم قد يتعلّق ببيان المراد بنحو كامل وإظهاره ما في ضميره بنحو أجلى للمخاطب، وقد يتعلّق غرضه ببيان المراد بنحو الإجمال، ومعلوم أنّ الاشتراك اللفظي أحسن طريق لبيان المراد على النحو الثاني، فيقضي غرض الوضع تحقّق الاشتراك في اللّغات.

ويمكن لنا بيان منشأ آخر للاشتراك وهو: أنّ الواضع وضع لفظ «الأسد» للحيوان المفترس، ولكنّه استعمل كثيراً في المعنى المجازي بحيث صار حقيقة فيه في مقابل المعنى الحقيقي؛ بحيث أنّ المخاطب حين استماع كلمة «الأسد» بلا قرينة يصير متحيّراً في أنّ المراد منه ما هو؟ فيتحقّق ههنا الاشتراك اللفظي بصورة الوضع التعيّني، فهذا أيضاً منشأ للاشتراك اللفظي، كما لا يخفى.

وأشار المحقّق الخراساني‌ﷺ[1] إلى قول آخر في المسألة وهو القول بالتفصيل بين القرآن وغيره؛ بأنّ الاشتراك مستحيل في القرآن دون غيره؛ إذ لو قلنا بوجود لفظ المشترك فيه لزم التطويل بلا طائل أو الإجمال، وكلاهما غير لائق بكلامه تعالى.

توضيحه: أنّه حين الاستعمال إن اعتمد في تعيين المراد على القرائن الدالّة عليه لزم التطويل غير المحتاج إليه، وإن لم يعتمد عليها في تعيين المراد لزم الإجمال، وكلا الأمرين غير لائق بكلامه تعالى، وهذان المحذوران أوجبا

(١) كفاية الأصول ١: ٥٣.

امتناع الاشتراك في القرآن.

وجوابه أوّلاً: إنّا نرى في القرآن وجود اللفظ المشترك كثيراً مّا، مثل قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾[1]، فإنّ لفظ القروء استعمل في المعنيين المتضادّين -أي الطهر والحيض- وهكذا لفظ العين استعمل في موضع من القرآن في معان متعدّدة، مثل قوله تعالى: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾[2]. وقوله تعالى: ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا ٱلْمُقَرَّبُونَ﴾[3] وأمثال ذلك.

وثانياً: أنّ الدليل المذكور مردودٌ بكلا وجهيه: أمّا الإجمال فبأنّه اجتهاد في مقابل النصّ؛ لأنّه تعالى صرّح بوجود المتشابهات في القرآن بقوله: ﴿هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾[4].

وأمّا لزوم التطويل بلا طائل فبإمكان أن يكون نصب القرينة لغرض آخر غير تعيين المراد من المشترك، لكن كانت تلك القرينة دالّة بالدلالة الالتزاميّة على المعنى المراد من اللفظ المشترك، فلا يلزم التطويل بلا طائل.

---

(١) البقرة: ٢٢٨.

(٢) الأعراف: ١٧٩.

(٣) المطففين: ٢٨.

(٤) آل عمران: ٧.

الأمر الثاني عشر

استعمال اللّفظ في أكثر من معنى واحد

لابدّ لنا قبل تحقيق المسألة من ذكر مقدّمتين حتّى يعلم محلّ النزاع:

إحداهما: أنّ عنوان المسألة في كتب القدماء حتّى إلى زمان صاحب المعالمؒ(1) وصاحب القوانينؒ(2) يدور مدار الجواز وعدمه، إلّا أنّ المتأخّرين كالمحقّق الخراسانيؒ(3) بدّل العنوان بالإمكان والاستحالة، فعلى هذا يقع البحث في مرحلتين: المرحلة الأُولى: في الإمكان وعدمه، وإن قلنا بإمكانه في هذه المرحلة فتصل النوبة إلى المرحلة الثانية، وهي أنّ هذا الأمر الممكن هل يكون مورداً لترخيص الواضع أم لا؟

والثانية: أنّ محلّ النزاع هو في ما إذا استعمل لفظ واحد في معنيين مستقلّين؛ بحيث يكون الإطلاق الواحد في حكم الإطلاقين، والاستعمال الواحد في حكم الاستعمالين، ويكون كلّ واحد من المعنيين مراداً على الاستقلال.

---

(1) معالم الدين: 39.

(2) قوانين الأُصول: 39.

(3) كفاية الأُصول 1: 54.

ومن هنا يظهر أنّ استعمال اللفظ الواحد في مجموع المعنيين بما هو كذلك، أو في قدر جامع بينهما أو في أحدهما على سبيل البدليّة، أو في أحدهما أصالة وفي الأُخرى تبعاً، خارج عن محلّ النزاع، فمحلّ النزاع فيما إذا كان كلّ واحد من المعنيين مراداً من اللفظ على سبيل الاستقلال والانفراد.

وأمّا في المرحلة الأُولى فقال المحقّق الخراساني[1] باستحالته، وقال في مقام الاستدلال: إنّ حقيقة الاستعمال ليس جعل اللفظ علامة لإرادة المعنى حتّى يقال: إنّه لا إشكال في جعل اللفظ علامة للمعنيين، بل هي عبارة عن جعل اللفظ فانياً في المعنى وعنواناً له، بل بوجه نفسه كأنّه الملقى، ولذا يسري إلى اللفظ حسن المعنى وقُبحه، فلحاظ اللفظ وجهاً للمعنى وفانياً فيه ينافي لحاظه وجهاً لمعنى آخر مع فرض وحدة اللحاظ، حيث إنّ لحاظه كذلك لا يكاد يكون إلّا بتبع لحاظ المعنى فانياً فيه فناء الوجه في ذي الوجه والعنوان في المعنون، ومعه كيف يمكن إرادة معنى آخر معه كذلك في استعمال واحد مع استلزامه للحاظ آخر غير لحاظه كذلك في هذا الحال؟! فلا يمكن جعل لفظ واحد في آن واحد فانياً في اثنين ووجوداً ووجهاً لهما معاً، إلّا أن يكون اللاحظ أحول العينين.

ولا يخفى أنّ في هذه العبارة ثلاث احتمالات:

الأوّل: أن يكون مدار كلامه في الاستعمال بأنّ ماهيّة الاستعمال فناء اللفظ في المعنى، وبعد فنائه في المعنى الأوّل فليس له وجود سوى وجود هذا المعنى حتّى يفنى في المعنى الثاني، فإن كان مراده هذا الاحتمال ففيه:

أوّلاً: أنّ ماهيّة الاستعمال ليست فناء اللفظ في المعنى وإن كان له عنوان

---

(١) المصدر السابق.

تبعي بالنسبة إلى المعنى، وإلّا يلزم عدم دخالة اللفظ من حيث حسنه وقبحه في إلقاء المعنى، مع أنّ الخطيب يسعى في استخدام ألفاظ حسنة لإلقاء مطالبه، فكيف يعقل فناء اللفظ في المعنى مع أنّهما من المقولتين المتباينتين؟!

وثانياً: لو سلّمنا أنّ ماهيّة الاستعمال هي فناء اللفظ في المعنى إلّا أنّ كلا المعنيين لمّا كانا في عرض واحد فلا مانع من فنائه فيهما؛ إذ لا يكون ههنا أوّليّة وثانويّة، بل كلاهما في عرض واحد.

الاحتمال الثاني: أنّ المعنى حين الاستعمال يتعلّق به اللحاظ الاستقلالي، وإذا كان المعنى متعدّداً فاللحاظ الاستقلالي الذي يتعلّق بها أيضاً كان متعدّداً، وأمّا لحاظ اللفظ فيكون تابعاً للحاظ المعنى، فإذا استعمل في شيئين يكون تابعاً لهما في اللحاظ، فيجتمع فيه اللحاظان الآليّان بالتبع، وهو كما ترى.

ويحتمل قويّاً أن يكون مراده‏ هذا الاحتمال، ولعلّه كانت جملة «إلّا أن يكون اللاحظ أحول العينين» ناظرة إلى هذا المعنى، وهذا هو الأقرب إلى كلامه.

وإن كان مراده هذا الاحتمال فيجاب بأنّ اللفظ والمعنى قد يلاحظان بنظر المتكلّم، وقد يلاحظان بنظر السامع.

توضيحه: أنّ المولى قبل صدور الأمر منه يلاحظ المعنى ويتوجّه إليه، ولكن يتوجّه إلى اللفظ حين صدور الأمر وتفهيم مراده العبد، فيلاحظه تبعاً للمعنى ويقول: «جئني بماء» إلّا أنّه لا دليل لأن يكون اللحاظ التبعي متعدّداً، بل يلاحظه تبعاً بلحاظ واحد، فيلاحظ المعنيين ثمّ يلقي كليهما بلفظ واحد، فإذا كان الملحوظ بلحاظ استقلالي متعدّداً فلا يستلزم أن يكون الملحوظ باللحاظ التبعي أيضاً متعدّداً.

وأمّا السامع والمخاطب فينتقل من اللفظ إلى المعنى فينعكس الأمر؛ إذ يكون لحاظ المعنى تبعاً للحاظ اللفظ وسماعه. فإذا كان اللفظ دالاًّ على المعنيين انتقل منه إليهما من غير لزوم استحالة أبداً. فلا يلزم من تبعيّة اللحاظ جمع اللحاظين في اللفظ، كما لا يخفى.

الاحتمال الثالث: أنّ كلامه‌ يدور مدار أصل اللحاظ مع حذف عنوان الاستقلال والتبع عنه؛ بأنّ معيار تعدّد اللحاظ في اللفظ هو تعدّده في المعنى، فإذا كان اللحاظ في جانب المعنى متعدّداً فلابدّ من تعدّده في جانب اللفظ أيضاً.

وجوابه: أنّ هذا ليس بتامّ؛ لأنّه إذا قال المتكلّم: «رأيت عيناً» وأراد منها العين الباكية، ثمّ قال بعد ساعة أيضاً: «رأيت عيناً» وأراد منها هذا المعنى، فلاشكّ في تعدّد اللحاظ ووحدة المعنى، فكيف كان اللحاظ متعدّداً مع أنّ المعنى واحد؟! فلابدّ من تغيير المعيار؛ بأنّ تعدّد اللحاظ في جانب اللفظ تابع لتعدّد الاستعمال، فإذا كان الاستعمال واحداً يكفي فيه اللحاظ الواحد وإن كان المعنى متعدّداً، وإذا كان الاستعمال متعدّداً فلابدّ من تعدّد اللحاظ. ولا يصح ما أفاده‌ في مقام الاستدلال للقول بالاستحالة، فتدبّر.

فإن قيل: إنّه لا مانع من تعلّق اللحاظين بلفظ واحد مع أنّه واحد.

قلنا: إنّ هذا المعنى ليس بصحيح؛ إذ اللحاظ عبارة عن تصوّر الشيء وحضوره عند النفس والتفات الذهن إليه، ومن المعلوم أنّه لا يمكن إحضاره في النفس مرّتين بدون تعدّد الزمان، كما أنّه لا يمكن إتيان علمين في آن واحد بشيء واحد للإنسان.

وقد استدلّ المحقّق النائيني‌[1] على الاستحالة بأنّ حقيقة الاستعمال ليست

(١) أجود التقريرات ١: ٥١.

إلّا عبارة عن إيجاد المعنى باللفظ وإلقاءه إلى المخاطب خارجاً، ولذا لا يرى المخاطب إلّا المعنى، فإنّه الملحوظ أوّلاً وبالذات، واللفظ ملحوظ بتبعه وفان فيه. فلازم استعمال اللفظ في المعنيين على نحو الاستقلال تعلّق اللحاظ الاستقلالي بكلّ واحد منهما في آن واحد كما لو لم يستعمل اللفظ إلّا فيه. ومن الواضح أنّ النفس لا تستطيع أن تجمع بين اللحاظين المستقلّين في آن واحد، فلا شكّ في أنّ الاستعمال في أكثر من معنى واحد يستلزم ذلك، والمستلزم للمحال محال.

وجوابه: أنّ النفس بما أنّها جوهر بسيط ولها صفحة واسعة تقدر أن تجمع بين اللحاظين المستقلّين في صفحتها في آن واحد.

ويدلُّ على ذلك أُمور:

الأوّل: أنّا إذا رجعنا إلى أنفسنا وجدنا أنّها تقدر على تصوّر أُمور متضادّة أو متماثلة بتصوّرات مستقلّة في آن واحد، فإنّ إسناد الرؤية ـ مثلاً ـ إلى العين أو النفس إسناد حقيقي، ومعلوم أنّ النفس بما لها من السعة تقدر على رؤية عدّة أشخاص في آن واحد بلا تقدّم وتأخّر، فالرؤية مع كونها عملاً للنفس تستلزم أن يكون المرئي متعدّداً، فلا يكون اجتماع اللحاظين فيها ممتنعاً أصلاً.

الثاني: أنّ استفادة النفس في آن واحد من قوّة السامعة والباصرة واللامسة لا تكون قابلة للإنكار، فكيف تقدر النفس في آن واحد على لحاظ المسموع والملموس وأمثال ذلك؟! فيكشف أنّ للنفس سعة خاصّة تقدر بها بما لا يمكن صدوره عن المادّي.

الثالث: أنّ في القضايا الحمليّة التي ملاكها الاتّحاد والهوهويّة وإن كان الموضوع متقدّماً والمحمول متأخّراً من حيث اللفظ، إلّا أنّ حمل الشيء والحكم

بثبوته له كقولنا: «زيد قائم» يستدعي لحاظ كلّ من الموضوع والمحمول في آن واحد، وهو آن الحكم، وإلّا لكان الحكم من النفس ممتنعاً، فلابدّ حين الحمل والحكم من الالتفات إليهما، وحضورهما معاً في النفس بلا تقدّم وتأخّر، فالحمل يستلزم الجمع بين اللحاظين الاستقلاليّين.

الرابع: أنّه لا إشكال في أنّ قولنا: السواد والبياض متضادّان قضيّة صحيحة، ولاريب في أنّ الموضوع فيها عبارة عن السواد والبياض بلا تقدّم وتأخّر في موضوعيّة أحدهما على الآخر، فالمتكلّم حين حمل المتضادّين عليهما إمّا أن يكون غافلاً عنهما، وإمّا أن يكون ملتفتاً إلى كلّ واحد منهما ولا ثالث في البين، وحيث إنّ الأوّل غير معقول فتعيّن الثاني، فلابدّ من حضورهما ولو في آن واحد عند النفس معاً حتّى يصحّ الحمل، فالاستحالة التي ادّعى المحقّق النائيني‏ في جانب المعنى ـ أي اجتماع اللحاظين المستقلّين في آن واحد عند النفس ـ ليست بتامّة، كما أنّ الاستحالة التي ادّعاها المحقّق الخراساني‏ في جانب اللفظ أيضاً ليست في محلّها.

وقد ذكر طريق ثالث للاستحالة وهو: أنّ للمفاهيم والماهيّات تصوّر وجودات خمسة: الأوّل: الوجود العيني الخارجي، الثاني: الوجود الذهني، الثالث: الوجود الإنشائي، ولكنّه منحصر ببعض المفاهيم كمفهوم الطلب وأمثاله، الرابع: الوجود الكتبي، الخامس: الوجود اللفظي. وهو أنّ تحقّق العلقة الوضعيّة بين اللفظ والمعنى يقتضي أن يكون اللفظ وجوداً تنزيليّاً للمعنى، فيكون «زيد» من حيث وجوده الخارجي مصداقاً واقعيّاً ووجوداً خارجيّاً لماهيّة الإنسان، وأمّا من حيث وجوده اللفظي فيكون وجوداً تنزيليّاً لها وإن كان هذا اللفظ وجوداً خارجيّاً ومصداقاً واقعيّاً لماهيّته اللفظيّة.

وبعبارة أوضح: أنّه لا إشكال في أنّ قضيّة «زيدٌ إنسانٌ» قضيّة حمليّة بالحمل الشائع الصناعي الذي ملاكه اتّحاد الموضوع والمحمول من حيث الوجود. وهكذا قضيّة «زيدٌ لفظٌ» التي يكون الموضوع فيها عبارة عن لفظ «زيد» قضيّة حمليّة بالحمل الشائع الصناعي، فإنّ لفظ «زيد» ـ أي الموضوع ـ إذا لوحظ بالنسبة إلى ماهيّة اللّفظ ـ أي المحمول ـ يكون بينهما اتّحاد وجودي؛ إذ لا شكّ في تحقّق الاتّحاد الوجودي بين لفظ «زيد» وماهيّة اللفظ. فيكون هذا اللفظ مصداقاً واقعيّاً لماهيّة اللفظ، كما أنّ معناه يكون مصداقاً واقعيّاً لماهيّة الإنسان، ولكنّه مع ذلك يكون لفظ «زيد» مرحلةً من معناه ووجوداً تنزيليّاً له.

ثمّ استفاد المستدلّ من ذلك بأنّ اجتماع الوجودين الواقعيّين في فرد واحد من المحالات؛ إذ لا يمكن اجتماع فردين من ماهيّة الإنسان ـ مثلاً ـ في وجود واحد؛ لأنّ تعدّد الفرديّة ملازم لتعدّد الوجودات، كما لا يخفى. فإذا كان الحال في الوجودات الحقيقيّة كذلك فيكون في الوجودات النزيليّة أيضاً كذلك، فلا يمكن أن يكون اللفظ الواحد وجوداً تنزيليّاً للمعنيين، فيكون استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى واحد من المحالات.

وفيه: أوّلاً: أنّ تقسيم وجود الماهيّات والمفاهيم إلى الأقسام الخمسة المذكورة ممّا لا دليل عليه من العقل والنقل، وإنّما يستحسنه الذوق في مقام التخيّل والتصوّر فقط؛ إذ لا يمكن بحسب الواقع والدقّة العقليّة أن يكون اللفظ وجوداً تنزليّاً للمعنى؛ لأنّهما من المقولتين المتباينتين. فكيف يمكن أن يكون لفظ «زيد» الذي يكون من مقولة كيف المسموع وجوداً للمعنى الذي يكون من مقولة الجوهر؟! ولا يعقل هذا المعنى أصلاً. نعم، يكون بينهما ارتباط

وضعي واعتباري بعنوان حكاية اللفظ عن المعنى.

وثانياً: على فرض تسليم أن يكون اللفظ وجوداً تنزيليّاً للمعنى، ولكنّه لا دليل على أن يكون اجتماع الوجودين التنزيليّين في فرد واحد كاجتماع الوجودين الواقعيّين فيه من المحالات، وإثبات هذه المماثلة والمشابهة يحتاج إلى الدليل، وفقدانه يوجب بطلان الاستدلال رأساً، مع أنّه تحقّق لنا دليل على خلافه، وهو أنّا نرى اجتماع الوجود الحقيقي والتنزيلي في فرد واحد، كما في المثال المذكور في الاستدلال، يعني «زيدٌ لفظٌ»، فانّ لفظ «زيد» اجتمع فيه الوجودان الحقيقي والتنزيلي؛ إذ هو وجود تنزيلي بالنسبة إلى المعنى وماهيّة الإنسان، ووجود حقيقي ومصداق واقعي بالنسبة إلى ماهيّة اللفظ، ولا يختصّ كونه وجوداً تنزيليّاً له في صورة الاستعمال أو غيره، فإذا تحقّق اجتماع الوجودين الحقيقي والتنزيلي فلا إشكال في اجتماع الوجودين التنزيليّين أيضاً، فما هو من المحالات المسلّمة هو اجتماع الوجودين الواقعيّين في فرد واحد لا غير، فلا يكون استعمال لفظ واحدٍ في أكثر من معنى واحدٍ مستحيلاً في مقام الثبوت.

وإذا فرغنا من مرحلة الإمكان تصل النوبة إلى المرحلة الثانية، وهي مرحلة ترخيص الواضع وعدمه، بمعنى أنّ هذا الاستعمال الممكن جائز عنده أم لا، غاية ما ثبت لنا في هذه المرحلة أنّ الواضع مع التوجّه والالتفات وضع لفظ العين ـ مثلاً ـ لمعان متعدّدة بأوضاع متعدّدة، ولا نعرف منه تعهّداً وشرطاً بأن يقول: هذا الوضع مشروط بعدم استعمال المستعمل في أكثر من معنى واحد حين الاستعمال، بل يقتضي نفس وضع اللفظ لمعان متعدّدة استعماله في أكثر من معنى واحد، مع أنّا لا نرى في كُتُب أهل اللغة وكتب التأريخ

من الشرط المذكور أثراً ولا خبراً.

ولكنّ المحقّق القمي‌ﷺ ذكر طريقاً آخر لعدم الجواز في كتاب القوانين[١]، وهو قوله في مقام الإشكال على صاحب المعالمﷺ بأنّه: «لا أقول: إنّ الواضع يصرّح بأنّي أضع ذلك اللفظ لهذا المعنى بشرط ألّا يراد معه شيء آخر وبشرط الوحدة، ولا يجب أن ينوي ذلك حين الوضع أيضاً. بل أقول: إنّما صدر الوضع من الواضع مع الانفراد وفي حال الانفراد، لا بشرط الانفراد حتّى تكون الوحدة جزءً للموضوع له».

توضيح كلامه: أنّ تصريح الواضع بعدم الجواز ليس بلازم كقوله: إنّي وضعتُ لفظ العين للعين الجارية بقيد الوحدة، وللعين الباكية أيضاً كذلك، وهكذا... بل الواضع حين الوضع يلاحظ اللفظ والمعنى في حال الوحدة ويضعه له في هذا الحال، وهو يكفي في عدم جواز استعماله في أكثر من معنى واحد؛ إذ لابدّ في الاستعمال من التبعيّة والتأسّي من الوضع، فيقتضي اتّصاف المعاني حين الوضع بقيد الوحدة أن يلاحظ هذا الحال حين الاستعمال أيضاً، ولذا لا يجوز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد.

وفيه: أوّلاً: أنّه لو سلّمنا أنّ المعنى حين الوضع كان في حال الوحدة، ولكنّ رعاية جميع خصوصيّات حال الوضع حين الاستعمال ممّا لم يقل به أحد؛ إذ لو كان الأمر كذلك فلابدّ من رعاية خصوصيّات الواضع وحالاته وزمان الوضع ومكانه، فإذا كان الواضع حين الوضع مستقبلاً للقبلة ـ مثلاً ـ فيجب في حال الاستعمال رعاية هذا الحال، وهكذا، فلابدّ أن يراعى حين الاستعمال الخصوصيّات التي شرطها الواضع حين الوضع فقط، فتكون كبرى بيانه

(١) قوانين الأصول ١: ٦٣ ـ ٦٤.

مخدوشة.

وثانياً: أنّه لو فرضنا صحّة كلامه من ناحية الكبرى لكن لا تجري صغرى بيانه في جميع المشتركات اللفظيّة؛ إذ كان من أقسامها الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، وهو عبارة عن لحاظ الواضع معنى كُلّيّاً ووضع اللفظ لمصاديقه وأفراده، ومعلوم أنّ اللّفظ هنا كان واحداً والمعنى متعدّداً بتعدّد أفراد العامّ والكلّي، فيتحقّق الاشتراك بين المعاني المتعدّدة بوضع واحد، فلا تكون المعاني حين الوضع في حال الوحدة ومتّصفة بصفة الوحدة، فلا يجري كلامه في هذا النوع من المشترك اللفظي، ولم نجد في هذه المرحلة دليلاً على عدم جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، مع أنّا نرى في كلمات الأُدباء والشعراء استعماله كذلك، ولا يمكن الالتزام بأن يكون استعمالهم غير جائز.

فثبت إلى هنا أنّ استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد ليس بمستحيل، ولا دليل على منع الواضع من هذا الاستعمال كما عرفت، ولكنّ البحث في أنّ هذا الاستعمال هل يكون بنحو الحقيقة مطلقاً، أو بنحو المجاز مطلقاً، أو يكون في المفرد بنحو المجاز وفي التثنية والجمع بنحو الحقيقة؟ فتكون في المسألة ثلاثة أقوال، والعمدة هنا بيان قول صاحب المعالم[1] ـ يعني القول الأخير ـ وفي ضمن تبيينه يظهر ما هو الحقّ منها.

واستدلّ صاحب المعالم لمدّعاه بأنّ الموضوع له في الألفاظ المشتركة ليس هو ذوات المعاني، بل هو عبارة عن المعنى مقيّداً بقيد الوحدة، فيكون الموضوع له كلّ واحد من المعاني مشروطاً بشرط الوحدة، وللقيد دخلٌ في الموضوع له بعنوان الجزئيّة، فإذا استعمل لفظ «العين» ـ مثلاً ـ في أكثر من

(١) معالم الدين: ٣٩.

معنى واحد يستلزم إلغاء قيد الوحدة ويُوجب استعمال اللفظ الموضوع للكلّ في الجزء، فيكون هذا الاستعمال مجازاً. هذا تمام كلامه في المفرد.

وفيه: **أوّلاً**: أنّ كون الموضوع له ذات المعنى بقيد الوحدة ممّا لا يؤيّده كتاب من كُتب اللغة، بل هو ادّعاء لم يقم أيّ دليل عليه، ولا يوجد واقعاً دليل له، فهو ادّعاء بلا دليل.

وثانياً: لو سلّمنا دخالة قيد الوحدة في الموضوع له ولكنّه لا يكون بنحو التركيب ـ بأن يكون الموضوع له مركّباً من العين الباكية وقيد الوحدة حتّى يكون أحد الجزءين عبارة عن قيد الوحدة والآخر عبارة عن ذات المعنى ـ بل تكون دخالته فيه بنحو التقيّد، كما اعترف به بقوله: «إنّ الموضوع له عبارة عن المعنى مقيّداً بقيد الوحدة»، وبناءً على ذلك تقيّد جزء والقيد خارجي، ومعلوم أنّ التقيّد أمر عقلي، ولا يشمل قولهم: «إن استعمل اللفظ الموضوع للكلّ في الجزء فهو مجاز» لمثل هذا الجزء قطعاً على ما هو التحقيق.

وأشكل عليه أيضاً صاحب الكفاية[1] بما حاصله: أنّ الألفاظ لا تكون موضوعة إلّا لنفس المعاني بلا ملاحظة قيد الوحدة، وإن سلّمنا اعتباره في الموضوع له فلا يجوز استعمال المفرد في أكثر من معنى ولو مجازاً، إذ ليس الأكثر بجزء الموضوع له ليصحّ استعمال اللفظ فيه مجازاً بعلاقة الكلّ والجزء؛ لأنّ المستعمل فيه ـ وهو الأكثر ـ مباين للمعنى الموضوع له ـ وهو المعنى ـ مقيّداً بقيد الوحدة؛ لمباينة المشروط بشيء للمشروط بعدمه، فإنّ الأكثر الذي يكون «بشرط شيء» والمقيّد بالوحدة يكون «بشرط لا»، فأين الكلّ والجزء حتّى يصحّ الاستعمال المجازي بلحاظهما؟ وكيف يستعمل المفرد في أكثر من

---

(١) كفاية الأصول ١: ٥٥ ـ ٥٦.

معنى واحد على نحو المجازيّة؟

ولكنّه مدفوع بأنّه اختلط عليه المفهوم والمصداق؛ إذ المستعمل فيه ليس بعنوان الأكثر ومفهومه، بل هو عبارة عن مصداقه، يعني استعمال اللّفظ في المعنيين أو المعاني باستعمال واحد مثل استعماله فيهما أو فيها مستقلّاً، وحينئذٍ يصدق لفظ الموضوع للكلّ في الجزء، كما لا يخفى.

وأمّا استدلال صاحب المعالم لمدّعاه في التثنية والجمع بأنّهما بمنزلة تكرار اللفظ، ولا مانع من استعمال أحد اللفظين أو الألفاظ في معنى أو معان غير ما استعمل فيه اللفظ الآخر أو الألفاظ الأُخر، فيكون استعمال التثنية والجمع في المعنيين المختلفين أو المعاني المختلفة على نحو الحقيقة، بخلاف المفرد.

ولكنّ أشكل عليه أيضاً في الكفاية[1] بأنّ التثنية والجمع وإن كانا بمنزلة تكرار المفرد، إلّا أنّ علامتهما تدلّ على تعدّد أفراد ما أُريد من المفرد، وإذا كان المراد من المفرد معنى واحداً فالتعدّد يكون في أفراد ذلك المعنى الواحد، فإذا أُريد من العين ـ مثلاً ـ العين الجارية فلا يراد من تثنيتها وجمعها إلّا فردان وأفراد من هذه الماهيّة، فوزان التثنية والجمع وزان المفرد في عدم جواز استعمالهما في أكثر من معنى واحد على نحو الحقيقة.

واعترض على صاحب الكفاية بأنّ لازم هذا البيان عدم صحّة دخول علامة التثنية والجمع على الأعلام الشخصيّة؛ لعدم كون معنى العلم الذي يثنّى ويجمع ذا أفراد حتّى يراد في تثنيته وجمعه فردان أو أفراد من معناه، فإنّ زيدين ـ مثلاً ـ يراد بهما معنيان، لا فردان من معنى واحد، فعلى تقدير دلالة علامة التثنيّة والجمع على تعدّد مصداق معنى واحد لا يصحّ تثنية الأعلام

(١) كفاية الأصول ١: ٥٦ـ٥٧.

وجمعها، مع أنّ من البديهيّات صحّتها، كما لا يخفى.

وأجاب عنه في الكفاية[1] بأنّ الأعلام التي لحقتها علامة التثنية والجمع لم تستعمل في معانيها الحقيقيّة غير القابلة للتعدّد، بل تستعمل في معنى مجازي ـ وهو المسمّى بزيد ـ ثمّ تثنّى وتجمع، ومعلوم أنّ المسمّى ذو أفراد ومصاديق، فيصير «زيد» بعد هذا التأويل كالعين التي تكون لكلّ واحد من معانيها أفراد متعدّدة.

فحاصل إشكال المحقّق الخراساني‌ﷺ في هذا المقام على صاحب المعالم: أنّ علامة التثنية والجمع لا تدلّ على تعدّد المعنى والماهيّة، وإنّما تدلّ على تعدّد مصداق المعنى الواحد الذي أُريد من المفرد، هذا أوّلاً.

وأشكل عليه ثانياً: لو فرضنا أنّ علامة التثنية والجمع تدلّ على مطلق التعدّد لا على تعدّد خصوص مصداق المعنى المراد من المفرد، فيلزم خروج التثنية والجمع عن حريم النزاع، وهو استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، فإنّهما بعد أن يكونا بمنزلة تكرار المفرد لا بأس بأن يراد من كلّ لفظ معنى غير المعنى الذي أُريد من اللفظ الآخر، ومعلوم أنّ هذا ليس من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى حتّى ينازع في كونه على نحو الحقيقة أو المجاز، فإذا أُريد من العين ـ مثلاً ـ الباكية والجارية فيراد من التثنية كلاهما بلا إشكال.

نعم، إذا استعملت التثنية في فردين من كلّ من المعنيين كفردين من العين الباكية، وفردين من العين الجارية، فكان استعمال للعينين في أكثر من معنى، ولايجدي تكرّر المفرد في كونه على نحو الحقيقة، فإنّ مناط المجازيّة ـ وهو إلغاء قيد الوحدة المعتبرة في الموضوع له في هذا الاستعمال ـ موجود

(١) المصدر السابق: ٥٧.

ومحقّق؛ إذ التثنية وضعت للطبيعتين أو للفردين من طبيعة واحدة، فإذا استعملت في أربعة أفراد من طبيعتين فلا محالة تلغى قيد الوحدة المعتبرة في الموضوع له، فالتثنية تشارك حينئذٍ المفرد في كون الاستعمال في كليهما على نحو المجاز، ولا يجري هذا الاستدراك في الجمع، كما لا يخفى. هذا تمام توضيح كلامه ﷺ.

ولكنّ التحقيق أنّه لا يمكن استعمال التثنية والجمع في أكثر من معنى أصلاً، فإنّ هيئة التثنية والجمع ـ أي الألف والنون أو الواو والنون ـ موضوعة للدلالة على إرادة المتعدّد من مدخولها، وتدلّ على تضاعف المفرد، فإن أُريد من المفرد ككلمة العين ـ مثلاً ـ في قولك: «رأيت عينين» المعنيان ـ كالجارية والباكية ـ فالهيئة الطارئة عليها تدلّ على فردين من الجارية وفردين من الباكية، وهذا ليس من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى، بل هو من باب استعمال المفرد في ذلك، فإنّ التثنية مستعملة في معناها الموضوع له الذي يدلّ على تضاعف المفرد، وهذا بعينه نظير ما إذا ثنّي يكون متعدّداً من نفسه كالطائفة في قولنا: «رأيت طائفتين» فكما أنّه لم يذهب إلى وهم أحدٍ أنّ التثنية في أمثال هذه الموارد مستعملة في أكثر من معنى فكذلك في المقام.

والحاصل: أنّ دلالة الهيئة تابعة للمفرد والمادّة، فإن أُريد بالمادّة طبيعة واحدة ـ كالذهب ـ فالهيئة تدلّ على إرادة المتعدّد منه، وإن أُريد بالمادّة الطبيعتان المختلفتان فالهيئة تدلّ على إرادة المتعدّدة منها، فلا معنى لاستعمال التثنية والجمع في أكثر من معنى رأساً، فيكون محلّ النزاع في هذا البحث لفظ المفرد فقط، والاستعمال في أكثر من معنى كان فيه على نحو الحقيقة كما مرّ.

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني ﷺ(١) بعد ما قال باستحالة استعمال اللفظ في أكثر من معنى أشار في خاتمة كلامه إلى ما يوهم وقوع ذلك، وهو: أنّ الأخبار الدالّة على أنّ للقرآن بطوناً سبعة أو سبعين تدلّ على وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد فضلاً عن جوازه، مع أنّ أكثر ألفاظ القرآن ليس بمشترك، ومن المعلوم تنافي الوقوع للاستحالة العقليّة فكيف يمكن القول بالاستحالة؟!

ثمّ أجاب عنه في الكفاية(٢) بأنّ بين مفاد الأخبار ومحلّ النزاع فرقاً واضحاً ﴿بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ﴾(٣). فإنّا نبحث في عدم جواز استعمال لفظ المشترك في المعنيين في عرض واحد بلا تقدّم وتأخّر بحيث إنّه استعمل في كلّ واحد مستقلّاً، ولا دلالة لهذه الأخبار على أن يكون معنى الباطن مع معنى الظاهر كذلك، بل لا دلالة لتلك الأخبار على أنّ إرادة تلك البطون كانت من باب استعمال اللفظ في المعنى حتّى تنافي ما ذكرنا «من استحالة الاستعمال في أكثر من معنى»، فإنّها تجري فيها احتمالات تمنع عن ظهورها في كون إرادة البطون من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

ثمّ ذكر ﷺ احتمالين منها: أحدهما: أنّه يمكن أن تكون البطون مرادة بالاستقلال من دون دلالة الألفاظ عليها، لكنّها تكون مقارنة لاستعمال الألفاظ في معانيها، كما إذا قال: قام زيدٌ ـ مثلاً ـ وأراد مقارناً لهذا الكلام معنى آخر كحلول زمان الحصار أو غيره من المعاني المستقلّة التي تراد مقارنة لاستعمال اللفظ في معناه من دون دلالة لذلك اللفظ ولو بالالتزام عليها.

(١) كفاية الأصول ١: ٥٧.

(٢) المصدر السابق.

(٣) الرحمن: ٢٠.

وأشكل عليه بعض الأعلام بأنّه لو كان المراد من البطون ما ذكره ﷺ لا يكون ذلك موجباً لعظمة القرآن على غيره ولا لفضيلته على سائر المحاورات، مع أنّ هذه الأخبار تكون في مقام بيان عظمته وفضيلته.

على أنّ لازم ذلك ألّا تكون البطون بطوناً للقرآن ومعانياً له، بل كانت شيئاً أجنبيّاً عنه، غاية الأمر أنّها أُريدت حال التكلّم بألفاظه، وهو مخالف لصريح الروايات المشتملة على البطون، فهي كما نطقت بإثبات الفضيلة والعظمة للقرآن على غيره من جهة اشتماله على ذلك، كذلك نطقت بإضافة تلك البطون إليه وأنّها معاني القرآن لا أنّها شيء أجنبيّ عنه. ولا يخفى أنّ الإشكال في كمال الصحّة والمتانة.

وأمّا الاحتمال الثاني الذي ذكره ﷺ في أخبار البطون فهو: يمكن أن تكون البطون من لوازم المعنى المستعمل فيه اللفظ، فلا يكون اللفظ مستعملاً فيها، وإن دلّ عليها بالدلالة الالتزاميّة، نظير ما إذا فرض أنّ قدوم الحاجّ يلازم عادة نزول البركات، فإنّ قوله حينئذٍ: «قدم الحاجّ» لم يستعمل إلّا في معناه، لكنّه يدلّ التزاماً على نزول البركات، والدلالة الالتزاميّة أجنبيّة عن الاستعمال وإن كانت أفهامنا قاصرة عن إدراكها.

وأيّد هذا الاحتمال بعض الأعلام[1] بقوله: «وأمّا ما ذكره ثانياً من أنّ المراد من البطون لوازم معناه وملزوماته من دون أن يستعمل اللّفظ فيها، فهو صحيح». ثمّ استشهد له بعدّة روايات:

منها: ما جاء عنهم عليهم السلام من أنّ القرآن حيّ لم يمت، وأنّه يجري كما يجري الليل والنهار، وكما تجري الشمس والقمر، ويجري على آخرنا كما يجري على

(١) محاضرات في أصول الفقه ١: ٢١٣ ـ ٢١٤.

أوّلنا[١].

ومنها: ما تضمّن أنّ القرآن ظاهره قصّة وباطنه عظة، وغير ذلك من الأخبار.

ولكن لا نفهم أنّه كيف يستفاد من الروايات أنّ البطون تكون من المدلولات الالتزاميّة لألفاظ القرآن؟! فإنّه يحتمل أيضاً أنّ يكون المراد من البطون أنّه يجري في القرآن احتمالات سبعة أو سبعين، ولا يمكن أن يكون الحكم بأنّ هذا المعنى مراد منه دون ذلك، فإنّه ذو وجوه واحتمالات.

ويؤيّده منع أمير المؤمنين عليه السلام سلمان عن الاحتجاج بالقرآن حين إرساله للاحتجاج مع قوم؛ لأنّه يمكن أن يريد القوم من الآية التي تستدلّ بها معنى خالف مرادك واستدلالك[٢].

ويؤيّده أيضاً اختلاف المفسّرين في معنى الظاهر، مع اتّفاقهم على حجّيّة ظواهر القرآن.

ويؤيّده أيضاً: تعبير الروايات بالبطون لا المعاني، ولذلك يلزم علينا كثرة التدبّر في القرآن حتّى ينجينا من الضلال، فهذا الاحتمال يجري في المقام، مع أنّه لا دليل على خلاف الاحتمال الثاني من الاحتمالين المذكورين.

---

(١) البحار ٣٥: ٤٠٣، الحديث ٢١.

(٢) نهج البلاغة (فيض الإسلام): ١٠٨١، الوصية ٧٧.

الأمر الثالث عشر

في المشتقّ

يتصوّر لإطلاق لفظ المشتقّ وحمله على الذات حالات ثلاث: فإنّه قد يطلق على المتلبّس بالمبدأ فعلاً، كقولك: «زيد اليوم ضارب»، ولا إشكال في أنّ هذا الإطلاق إطلاق حقيقي، وقد يطلق على الذات بلحاظ تلبّسها بالمبدأ في المستقبل، كقولك: «زيد ضارب»، ولا خلاف في أنّه إطلاق مجازي، وقد يطلق على مَن انقضى وانصرم عنه المبدأ بلحاظ تلبّسه به في الماضي، كقولك: «زيد ضارب»، وإنّما الكلام والإشكال في أنّه إطلاق مجازي أو حقيقي؟ وقبل تحقيق البحث وتدقيقه ينبغي التنبيه على أُمور؛ لتوضيح محلّ النزاع في المقام، وهي:

الأمر الأوّل

في أنّ النزاع في باب المشتقّ عقلي أو لغوي؟

فإنّه إذا كان عقليّاً فيدور النزاع مدار حكم العقل، مثل: النزاع في مقدّمة الواجب بأنّه هل يلازم عقلاً وجوب ذي المقدّمة وجوب المقدّمة أم لا؟ وإذا كان لغويّاً يدور النزاع مدار حكم الوضع والواضع بأنّه حين وضع هيئة الفاعل ـ مثلاً ـ لاحظ معنى مشتركاً بحيث يعمّ حال النسبة وحال انقضاء المبدأ عن الذات ثمّ وضعها له، أم لاحظ خصوص حال التلبّس ووضعها له؟

والحقّ أنّ النزاع لغويّ، ولكن يستفاد من كلمات المحقّق النائيني ﷺ[1] أنّه عقليّ على ما في تقريراته، حيث إنّه قال: والسرّ في اتّفاقهم على المجازيّة في المستقبل والاختلاف فيما انقضى هو: أنّ المشتقّ لمّا كان عنواناً من قيام العرض بموضوعه، من دون أن يكون الزمان مأخوذاً في حقيقته وقع الاختلاف بالنسبة إلى ما انقضى عنه المبدأ، حيث إنّه قد تولّد عنوان المشتقّ لمكان قيام العرض بمحلّه في زمان الماضي، وهذا بخلاف مالم يتلبّس بالمبدأ بعد، فإنّه لم يتولّد عنوان المشتقّ؛ لعدم قيام العرض بمحلّه. فكان للنزاع في ذلك

---

(١) فوائد الأصول ١: ٨٢.

مجال دون هذا.

فيستفاد من تعليله أنّه قائل بعقليّة النزاع في المقام، وإلّا لابدّ أن يقيم الدليل على أنّ الواضع وضع لفظ المشتقّ للمعنى الأعمّ من المتلبّس وما انقضى عنه المبدأ. ولكنّ أصل كلامه ليس بتامّ، فإنّ العقل ناظر إلى الحقائق والواقعيّات ولا يكون من أهل المسامحة، فحينئذٍ بعد القول بأنّ المشتقّ عنوان يتحقّق من قيام العرض بالمعروض يحكم العقل بأنّ «زيداً» اليوم لا يكون متلبّساً بالعرض حقيقة؛ إذ لا فرق عقلاً بين المتلبّس بالمبدأ في ما مضى والتلبّس به في المستقبل، ويصدق الفاقديّة للعرض على الذات في كلتا الصورتين بلا فرق بينهما أصلاً، وهذا بعينه دليل على أنّ المسألة لغويّة لا عقليّة، وحينئذٍ لابدّ لنا من تبعيّة الوضع متعبّداً وملاحظة أنّ الموضوع عنده عبارة عن خصوص المتلبّس بالمبدأ أو الأعمّ من المتلبّس بالفعل ومن قضى.

ويستفاد أيضاً عقليّة المسألة عنده من تعليله لخروج العناوين الذاتيّة عن محلّ النزاع بأنّ شيئيّة الشيء بصورته لا بمادّته، وإنسانيّة الإنسان ليست بالصورة الترابيّة، بل إنّما تكون بالصورة النوعيّة التي بها يمتاز الإنسان عن غيره. وإقامة هذا الدليل الفلسفي دليل على أنّه قائل بأنّ المسألة عقليّة، مع أنّ المسألة لغويّة ولا ربط لها بالعقل أصلاً، كما لا يخفى على المتأمّل.

الأمر الثاني: في أنّ أيّ العناوين داخلة في محلّ الكلام، وأيّ العناوين خارجة عنه، ولا يخفى أنّ هنا حيثيّتين، ولابدّ من انفكاك كلّ منهما عن الأخرى وإن اخلطتا في تقريرات[1] الإمام‏ﷺ على المقرّر، وهكذا خلط بينهما

(١) تهذيب الأصول ١: ٩٩.

في كتاب المحاضرات[١]:

الأولى: في كيفيّة ارتباط العنوان مع الذات، بأنّ ارتباطه معها بأيّ نحو كان حتّى يدخل في محلّ النزاع؟

الثانية: في جهة المعنى الاشتقاقي للعناوين، فإنّه إذا تحقّق الضرب ـ مثلاً ـ من «زيد»، فإن لاحظنا هذا الارتباط بصورة «زيد ضرب» فهو خارج عن محلّ النزاع، وإن لاحظناه بصورة «زيد ضارب» فهو داخل في محلّ النزاع.

الحيثيّة الأولى: لا إشكال ولا خلاف في أنّ العناوين المنتزعة عن الذات بلا واسطة أمر خارج عنها ـ كالإنسانيّة والحيوانيّة والناطقيّة للإنسان ـ خارجة عن محلّ النزاع في باب المشتقّ، فلا يقال للتراب: إنّه إنسان حقيقة ولا مجازاً باعتبار أنّه كان إنساناً في ما مضى.

إنّما الكلام في دليله، فالمحقّق النائيني[٢] وصاحب المحاضرات[٣] ذكرا دليلاً له: بأنّ شيئيّة الشيء بصورته لا بمادّته، فإذا فرضنا تبدّل الإنسان بالتراب فما هو ملاك الإنسانيّة ـ وهي الصورة النوعيّة ـ قد انعدم وزال ووجدت حقيقة أُخرى وصورة نوعيّة ثانية، ولا يصدق الإنسان على التراب بوجه من الوجوه، ولا معنى لأن يقال: إنّ إطلاق الإنسان على التراب حقيقة أو مجاز.

وفيه: أوّلاً: أنّه قد مرّ آنفاً أنّ المسألة لا تكون عقليّة حتّى يحتاج إلى دليل عقلي، بل هي مسألة لغويّة ومنوطة بوضع الواضع.

وثانياً: أنّ هذا الدليل منقوض بأمثال الخلّ والخمر، فإنّ الخلّ إذا صار

(١) محاضرات في أصول الفقه ١: ٢١٨.

(٢) فوائد الأصول ١: ٨٤.

(٣) المصدر السابق.

خمراً يتبدّل الشيء من حالة إلى حالة أخرىٰ، ولا يتبدّل قطعاً من صورة إلى صورة أُخرى، فيصحّ على هذا إطلاق الخلّ على الخمر على نحو الحقيقة بلحاظ كونه في ما مضى خلّاً، مع أنّه لم يلتزم به أحد.

وثالثاً: أنّه سلّمنا أنّ شيئيّة الشيء بصورته لا بمادته، ولكن لا دخل لهذا الكلام في ما نحن فيه، فإنّه لا ينحصر بالجواهر، بل يشمل كلّ موجود حتّى الأعراض، فكما أنّ شيئيّة الجسم بصورته كذلك شيئيّة البياض بصورته، فلا يصحّ القول بأنّ الجسم اليوم أبيض بلحاظ عروض البياض له في ما مضى، مع أنّه لا كلام في صحّة هذا الإطلاق، وإنّما الكلام في أنّه حقيقة أو مجاز، فكيف يصحّ هذا الإطلاق مع تبدّل الصورة البياضيّة فلا يكون علّة لخروج هذه العناوين عن محلّ النزاع؟! إلّا أنّ وضعها يكون بكيفيّة خاصّة يعني وضع الواضع لفظ الإنسان لما هو بالفعل إنسان، ولفظ الحجر لما هو بالفعل حجرٌ، فالمسألة لغويّة، ويلزمنا متابعة الوضع والواضع كما مرّ آنفاً.

وأمّا العناوين المنتزعة عن الذات بواسطة أمر خارج عن الذات فهي داخلة في محلّ النزاع، بلا فرق بين أن تكون الواسطة أمراً حقيقيّاً وجوديّاً ـ مثل عنوان الأبيض الذي ينتزع من الذات بواسطة البياضيّة ـ أم تكون الواسطة أمراً حقيقيّاً عدميّاً ـ مثل عنوان العمى الذي ينتزع من الذات بواسطة عدم البصر ـ أم تكون الواسطة أمراً اعتباريّاً من ناحية الشرع أو العقل ـ كالملكيّة والزوجيّة، وأمثال ذلك ـ أم تكون من العناوين الانتزاعيّة ـ كالفوقيّة والتحتيّة ـ فتدخل في محلّ النزاع مثل: «الجسم أبيض» و«زيد أعمى» و«زيد زوج» و«هذا السقف فوق» و«زيد مالك»، وهكذا.

وأمّا العناوين التي تكون لها مصداقان إذا لوحظت بالنسبة إلى أحدهما

تكون من العناوين المنتزعة عن الذات، وإذا لوحظت بالنسبة إلى الآخر تكون من العناوين المنتزعة بواسطة أمر خارج عن الذات، مثل عنوان الموجود فإنّه إذا لوحظ بالنسبة إلى واجب الوجود انتزع من الذات، وإذا لوحظ بالنسبة إلى ممكن الوجود لم يكن كذلك، وهكذا سائر العناوين المشتركة بين الواجب والممكن، فلا إشكال في أنّ هذه العناوين داخلة في محلّ النزاع، فإنّ النزاع في المقام ينحصر في هيئة المشتقّ ولا يتوجّه الواضع حين وضع هيئة المفعول أنّه قد تتحقّق في ضمن موجود وكان له فردان.

الحيثيّة الثانية: لا شكّ في أنّ للمشتق النحوي معان كثيرة، فإن قلنا بأنّ مبدأ المشتقّات هو المصادر المجرّدة فيشمل عنوان المشتقّ جميع الأفعال واسم الفاعل والمفعول واسم الزمان والمكان والآلة وصيغة المبالغة والمصادر المزيدة، ولكنّ الإشكال في أنّ الأفعال والمصادر خارجة عن محلّ النزاع، فإنّ الفعل وإن كان مشتقّاً إلّا أنّه لا يتّحد مع الاسم والذات ولا يحمل عليها ولا ينطبق عليها، بل يسند الفعل إليها، ولذا لايصحّ القول بأنّ جملة «زيد ضرب» قضيّة حمليّة، بخلاف «زيدٌ ضاربٌ»؛ لأنّ ملاك القضيّة الحمليّة متحقّق في الثانية دون الأُولى.

وهكذا المصادر المزيدة، فإنّها وإن كانت من المشتقّات قطعاً، ولكنّها خارجة عن محلّ النزاع، فإنّها لاتتّحد مع الذات ولا تنطبق عليها، بل تعرض عليها كعروض البياض على الجسم، فإنّ قول: «زيد إكرامٌ» لا يخلو عن مسامحة.

وهكذا المصادر المجردّة، فإنّ جملة «زيد عدل» ليست قضيّة حمليّة في الواقع؛ إذ العدل ملكة نفسانيّة عارضة على الذات لا أنّها تتّحد معها، فالنزاع

يجري في كلّ عنوان يتّحد مع الذات وينطبق عليها.

وقال صاحب الفصول[1] باختصاص محلّ النزاع باسم الفاعل وما بمعناه، كالمصادر المستعملة بمعنى اسم الفاعل، وكالأسماء المنسوبة مثل: القمي والطهراني والبغدادي وغير ذلك، كما يدل على هذا المعنى تمثيلهم بذلك، وكما يدلّ عليه احتجاج الأعمّي بإطلاق اسم الفاعل على الأعمّ دون بقية الأسماء.

والإنصاف أنّ هذين الدليلين في كمال الضعف، فهما غير قابلين للتمسّك بهما، فإنّ التمثيل به والإطلاق في مقام الاستدلال لايدلّ على الانحصار قطعاً.

ولكنّه استدلّ لخروج بقية الأسماء بأنّ من أسماء المفعول ما يطلق على الأعمّ كقولك: هذا مقتول زيد أو مصنوعه أو مكتوبه، ومنها: ما يطلق على خصوص المتلبّس، نحو: هذا مملوك زيد أو مسكونه أو مقدوره، ولم نقف فيه على ضابطة كلّيّة، والمرجع فيه إلى العرف، واسم الزمان حقيقة في الأعمّ، وكذا اسم المكان، واسم الآلة حقيقة فيما أُعدّ للآليّة أو اختصّ بها، حصل المبدأ أو لم يحصل بعد، وصيغة المبالغة فيما كثر اتّصافه بالمبدأ عرفاً. انتهى كلامه.

ومحصّل كلامه أنّه لابدّ من كون المشتقّ في هذه الموارد موضوعاً للأعمّ، فاختلاف مبادئ المشتقّات الموجب لاختلاف أنحاء التلبّسات يوجب خروج ماعدا اسم الفاعل وما يلحق به عن حريم النزاع.

وأجاب عنه في الكفاية[2]: أوّلاً: بأنّ منشأ زعم بعض الأجلّة توهمّ كون ما ذكره لكلّ منها من المعنى ممّا اتّفق عليه الكلّ، مع أنّه ليس في محلّه؛ لعدم تبيّن مفهوم سائر المشتقّات كاسم الفاعل؛ لكونها محلاً للخلاف أيضاً.

---

(١) الفصول الغروية: ٥٩ ـ ٦٠.

(٢) كفاية الأصول ١: ٥٨ ـ ٥٩.

وثانياً: بأنّ اختلاف أنحاء التلبّسات بحسب اختلاف المبادئ لا يوجب تفاوتاً في وضع هيئة المشتقّ، وإن كان يوجب اختلافاً في كيفيّة التلبّس، فإنّ المبدأ إن كان فعليّاً يزول التلبّس به بسرعة كالشرب -مثلاً- فالتلبّس به هو الاشتغال بالشرب وبانتهائه ينقضي عنه المبدأ، وإن كان ملكة كالاجتهاد فالتلبّس به هو بقاء ملكته وإن لم يكن له استنباط فعلي، وإن كان الشأنيّة فالتلبّس به هو بقاء شأنيّته كالمفتاح، فإنّ التلبّس بالمفتاحيّة بقاؤه على الهيئة المفتاحيّة، وإن كان الصناعة كالخياطة والنجارة ونحوهما فإنّ التلبّس بما يتحقّق بالممارسة، ولا تنقضي إلّا بالإعراض، فيصدق الخيّاط والنجّار والبقّال على تاركي هذه المبادئ لا بقصد الإعراض، فاختلاف هذه المبادئ من حيث الفعليّة والشأنيّة، وغيرهما لا يوجب اختلافاً فيما هو المبحوث عنه في المقام -أعني وضع هيئة المشتقّ- فإن قلنا بوضع هيئة المشتقّ لخصوص المتلبّس بالمبدأ، فيكون إطلاق المشتقّ على الذات بعد انقضاء المبدأ الفعلي عنها على نحو المجازيّة، وإن قلنا بوضعها للأعمّ، فيكون إطلاقه عليها بعد انقضائه على نحو الحقيقة.

وأمّا قولك: «هذا مقتول زيد» إن كان المراد منه مَن وقع عليه القتل فهو حقيقة على القول بالأخصّ، ومجاز على القول بالأعمّ، وإن كان المراد منه من زهقت روحه بواسطة «زيد» فهو حقيقة على كلا القولين.

والحقّ في المقام بعد الدقّة والتأمّل مع المحقّق الخراسانيّ‏ﷺ كما لا يخفى، ويدخل أيضاً في محلّ النزاع باب النسبة كالقمي والخراساني والحمّامي وأمثال ذلك، فإنّ ملاك البحث -أي الاتّحاد والانطباق على الذات- موجود فيه، ويدخل أيضاً فيه ما كان جارياً على الذات ومنتزعاً عنها بواسطة أمر خارج

عنها ولو كان جامداً كعنوان الزوج والزوجة والرقّ والحرّ، كما يشهد به ماذكره العلّامة في القواعد[1] وفخر المحقّقين في الإيضاح[2] في باب الرضاع في مسألة مَن كانت له زوجتان كبيرتان وزوجة صغيرة وقد أرضعت الكبيرتان الصغيرة. قال صاحب الإيضاح: «تحرم المرضعة الأُولى والصغيرة مع الدخول بالكبيرتين، وأمّا المرضعة الأخرىٰ ففي تحريمها خلاف، فاختار والدي المصنف‏ ﷺ وابن إدريس تحريمها؛ لأنّه يصدق عليها أمّ زوجته؛ لأنّه لا يشترط في المشتقّ بقاء المشتقّ منه هكذا ههنا»، انتهى.

مع أنّ تقيّد الدخول بالكبيرتين في كلامه لايخلو من مسامحة؛ لأنّ ملاك الحكم في المسألة هو الدخول بالكبيرة الأُولى كما سنبيّنه إن شاء الله تعالى.

ولكنّ التحقيق: أنّ حرمة المرضعة الأُولى والصغيرة ممّا اتّفق عليه الكلّ كما يدلّ عليه الإجماع المصرّح به في كلام صاحب الإيضاح والروايات[3] العديدة والصحيحة، إلّا أنّه ينبغي ملاحظة المسألة على مقتضى القاعدة الأوليّة والعناوين الكلّيّة مع قطع النظر عن الإجماع والروايات.

وأمّا الصغيرة فتحرم على الزوج، فإنّ اللبن إذا كان منه فهي بنت له، وإذا كان من غيره فهي بنت الزوجة المدخول بها، وكلا العنوانين قد ثبتت حرمتها في الكتاب والسنّة، كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَـٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَٰتُكُمْ وَعَمَّـٰتُكُمْ وَخَـٰلَـٰتُكُمْ وَبَنَاتُ ٱلْأَخِ وَبَنَاتُ ٱلْأُخْتِ وَأُمَّهَـٰتُكُمُ ٱلَّـٰتِىٓ أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَـٰعَةِ وَأُمَّهَـٰتُ نِسَآئِكُمْ وَرَبَـٰٓئِبُكُمُ ٱلَّـٰتِى فِى حُجُورِكُم

(١) القواعد ٣: ٢٥.

(٢) إيضاح الفوائد ٣: ٥٢.

(٣) الوسائل ٢٠: ٤٠٢، الباب ١٤ من أبواب ما يحرم بالرضاع.

﴿مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلۡتُم بِهِنَّ﴾[1].

ومثله الروايات[2] المعتبرة التي تدلّ على حرمة بنت الزوجة ولو كانت من الزوجة المنفصلة عنه بطلاق أو نحوه، فالصغيرة محرّمة عليه مؤبّداً.

وأمّا الكبيرة الأُولى فقد استدلّ على حرمتها بأنّه يصدق عليها عنوان أُمّ الزوجة الفعليّة، وهي محرّمة بلا إشكال، وتقريب الاستدلال على وجهين:

أحدهما: ما قال به بعض الأعاظم وهو: أنّ انتفاء الزوجيّة مسبّب عن الأُميّة والبنتيّة، ومعلوم أنّ المسبّب متأخّر رتبته عن السبب، ومعناه أنّ المسبّب لا يتحقّق في رتبة السبب، فلا محالة يتحقّق نقيضه ـ يعني الزوجيّة ـ وإلّا يلزم ارتفاع النقيضين، فيتحقّق في رتبة السبب عنوان الزوجيّة، فيصدق عنوان أُمّ الزوجة الفعليّة الحقيقيّة في هذه الرتبة.

وفيه: أنّ الواقع وإن كان كذلك بحسب الدقّة العقليّة إلّا أنّ العرف لا يرى كذلك، فإنّه يقول: هي أُمّ من كانت زوجة، لا أُمّ الزوجة، والمتّبع هنا نظر العرف ـ كما في مسألة بقاء الدم وعدمه بعد بقاء لونه في الثوب ـ وإن كان مخالفاً لما حكم به العقل.

وثانيهما: ما قاله صاحب الجواهر[3]: وهو: أنّ الأُمّيّة والبنتيّة وانتفاء الزوجيّة كلتاهما معلولتان لعلّة واحدة في عرض واحد بلا تقدّم وتأخّر، وهي تحقّق الارتضاع، ولذا لا يكون بين المعلولين فاصلة قطعاً، فهذه المرأة حقيقة أُمّ الزوجة؛ لعدم الفصل الزماني بين الأُمّيّة، والزوجيّة، فلا يحتاج إلى النزاع في باب المشتقّ أصلاً.

---

(١) النساء: ٢٣.

(٢) الوسائل ٢٠: ٤٥٧، الباب ١٨ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة.

(٣) جواهر الكلام ٢٩: ٣٢٩ ـ ٣٣٠.

وفيه: مع ما أورد على بعض الأعاظم ـ أنّ مجرّد عدم الفصل زماناً لا يقتضي التقارن ـ فإنّ زوجيّة الصغيرة قد انقضت بتحقّق الرضاع المحرّم، فزمان تحقّق الرضاع هو زمان ارتفاع الزوجيّة عنها، وذلك الزمان بعينه هو زمان تحقّق عنوان الأُمّيّة للكبيرة، فصدق عنوان الأُمّيّة للكبيرة والزوجيّة للصغيرة في زمان واحد غير معقول، فكيف تكون أُمّ الزوجة حقيقة؟! فالحرمة في الكبيرة الأُولى مثل الكبيرة الثانية مبتنٍ على النزاع في باب المشتقّ، إلّا أنّ الإجماع والروايات الصحيحة حاكمة على حرمة المرضعة الأُولىٰ قبل النزاع في باب المشتقّ، وأمّا المرضعة الثانية فحكمه مبتنٍ على النزاع في هذا الباب.

الأمر الثاني

في جريان النزاع في اسم الزمان

قد عرفت أنّه لا وجه لتخصيص النزاع ببعض المشتقّات الجارية على الذوات -كما عرفت- إلّا أنّه ربّما يشكل بعدم إمكان جريانه في اسم الزمان، فإنّ مورد البحث في المشتقّ هي الذات الباقية في حالتي التلبّس والانقضاء؛ إذ لا يعقل هذا النزاع بدون وجود الذات في كلتا الحالتين، مثل «زيد ضاربٌ» حيث إنّ الذات فيه باقية بعد انقضاء المبدأ عنها. فيصحّ النزاع حينئذٍ في أنّ جري «الضارب» على «زيد» بعد زوال المبدأ عنه هل هو على نحو الحقيقة أم العناية والمجاز؟ وهكذا في سائر المشتقّات حتّى اسم المكان -كالمسجد- فإنّ الذات محفوظة فيه في كلتا الحالتين، بخلاف اسم الزمان؛ إذ الزمان بنفسه ينقضي وينصرم، فإنّه من الأُمور التدريجيّة وليس محفوظة في حالتي التلبّس والانقضاء. فكيف يصحّ حمل المقتل فعلاً على يوم عاشوراء؟! وهذا نظير إطلاق عنوان «الضارب» على «زيد» فعلاً باعتبار اتّصاف عمرو بالضاربيّة في اليوم الماضي، فلابد من خروج اسم الزمان عن حريم نزاع المشتقّ.

وأجابوا عن هذا الإشكال بما لايخلو عن المناقشة، وقال صاحب

الكفاية[1] في مقام الجواب عنه أنّه: يمكن حلّ الإشكال بأنّ انحصار مفهوم عامّ بفرد ـ كما في المقام ـ لا يوجب أن يكون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العامّ.

توضيح ذلك: أنّ مورد البحث في المشتقّ هو المفهوم، وحينئذٍ يجري النزاع في اسم الزمان أيضاً؛ إذ الموضوع له فيه هو مفهوم عامّ يشمل المتلبّس والمنقضي وإن كان مصداقه في الخارج منحصراً بفرد واحد، وهو خصوص حال التلبّس؛ إذ لا يعقل المنقضي عنه المبدأ فيه. وهذا لاينافي وضع اللفظ ـ كالمقتل ـ للمفهوم العامّ وجريان النزاع فيه.

ثمّ ذكر لتأييده شاهدين:

الأوّل: أنّ ذات الباري لا تعدّد فيها بلا ريب، بل هو واحد أحد لأدلّة التوحيد، ولكن مع ذلك وقع الخلاف في أنّ الموضوع له للفظ الجلالة هل هو شخص الباري أم معنى كلّي، وهي الذات المستجمعة لجميع الصفات الكماليّة، فلا مانع من انحصار مفهوم عامّ بفرد ووضع اللفظ بإزاء هذا المفهوم الكلّي، وإلّا لم يكن لهذا النزاع مجال.

الثاني: أنّ لفظ الواجب وضع لمفهوم عامّ بلا إشكال مع انحصار مصداقه بذات الباري.

وأمّا أصل كلامه فمردود بأنّ هذا المعنى لا يناسب غرض الوضع ـ أي التفهيم والتفهّم بسهولة ـ فإنّه إذا لم يعقل المنقضي عنه المبدأ في اسم الزمان فلا فائدة لوضع اللفظ لجامع المشترك بين المتلبّس ومن قضى عنه المبدأ، ولا يوجب تسهيلاً أصلاً. فلابدّ من كون الموضوع له في مقام الوضع مصداقاً

(١) كفاية الأصول ١: ٦٠ ـ ٦١.

لا المفهوم.

وأمّا الشاهد الأوّل فمردود؛ بأنّ الاختلاف في لفظ الجلالة ناشٍ عن الاختلاف في أصل التوحيد؛ لأنّ عدّة من الفلاسفة قالوا بتعدّد الواجب ـ تعالى عن ذلك شأنه ـ ومعلوم أنّ الواضع في مقام الوضع لا يكون تابعاً لنظر الموحّدين، فيمكن وضع لفظ الجلالة لمفهوم كلّي.

ثمّ اختلف الإلهيّون في مصداقه بأنّه واحد أم متعدّد، فلا ربط للوضع بالاعتقاد الصحيح والباطل، مثل: وضع كلمة الصنم لشريك الباري، مع أنّ الحقّ أنّه علم شخص كما لا يخفى.

وأمّا الشاهد الثاني فواضح البطلان؛ إذ المراد منه إن كان كلمة الواجب فقط فهو بمعنى الثابت والضرورة وكان له مصاديق متعدّدة، فإنّه قد يضاف إلى الوجود وقد يضاف إلى العدم، فيقال: واجب العدم، مثل: شريك الباري، وإن كان المراد منه كلمتي الواجب والوجود معاً فلا وضع لهما أصلاً، بل هما كلمتان كان لكلّ منهما وضع على حدة وركّبهما المستعمل حين الاستعمال، مع أنّه بعد التركيب أيضاً لا ينحصر بالباري، فإنّ لها أقساماً متعدّدة، مثل: واجب الوجود بالغير ـ أي الممكنات ـ وواجب الوجود بالقياس إلى الغير. نعم، ينحصر به إذا ركّبت ثلاث كلمات مثل: واجب الوجود بالذات.

وأمّا الجواب الثاني عن الإشكال فهو ما قال به أُستاذنا المرحوم السيّد البروجردي‏[1] وبعض الأعلام على ما في كتاب المحاضرات[2] وهو: أنّ اسم

---

(١) نهاية الأصول ١: ٧٢.

(٢) محاضرات في أصول الفقه ١: ٢٣٢ ـ ٢٣٣.

الزمان لم يوضع بوضع على حدة في قبال اسم المكان، بل الهيئة المشتركة بينهما ـ وهي هيئة مفعل ـ وضعت بوضع واحد لمعنى واحد كلّي، وهو ظرف وقوع الفعل في الخارج أعمّ من أن يكون زماناً أو مكاناً. والنزاع يكون في وضع الهيئة بلا نظر إلى مادّة دون مادّة، وفرد دون فرد. فإذا لم يعقل بقاء الذات في فرد مع زواله لم يوجب ذلك عدم جريان النزاع في نفس الهيئة المشتركة بين ما يعقل فيه بقاء الذات مع انقضاء المبدأ عنها ومالا يعقل فيه ذلك. وحيث إنّ الهيئة في محلّ البحث وضعت لوعاء المبدأ الجامع بين الزمان والمكان كان النزاع في وضعها لخصوص المتلبّس أو الأعمّ نزاعاً معقولاً. غاية الأمر أنّ الذات إذا كانت زماناً لم يعقل بقاؤها مع زوال التلبّس عن المبدأ، وإذا كانت مكاناً يعقل فيه ذلك.

نعم، لو كانت هيئة اسم الزمان موضوعة بوضع على حدة لخصوص الزمان الذي وقع فيه الفعل لم يكن مناص من الالتزام. إلّا بخروج اسم الزمان عن النزاع.

ولا يخفى أنّ صحّة هذا الجواب مبتنٍ على أن تكون هيئة «مفعل» مشتركاً معنوياً، وإلّا بقي الإشكال بحاله. فلابدّ من تحقيق أنّ هذا الاشتراك معنوي أو لفظي، ومعلوم أنّه لا يعقل بين الزمان والمكان جامع ماهوي وحقيقي، فإنّهما من المقولتين المتباينتين.

نعم، يتصوّر بينهما جامع عنواني مثل عنوان «الظرف» بأنّ الواضع وضع هيئة «مفعل» للظرف، وهو يشمل ظرف الزمان والمكان بصورة مشترك معنوي.

ولكنّه مخدوش بأنّ هذا الوضع إن فرض بصورة الوضع العامّ والموضوع له

العامّ فلابدّ من انسباق الذهن إلى مفهوم الظرف بمجرّد سماع هيئة «مفعل» فإنّه معناها، وهو خلاف المتبادر عند العرف، وإن فرض بصورة الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ؛ بأنّ الواضع لاحظ مفهوم الظرف ووضع هيئة «مفعل» لمصاديقه وكان له في الخارج مصداقان، أي الزمان والمكان.

وفيه: أوّلاً: أنّ لازم ذلك كون الوضع في جميع المشتقّات كذلك، وهو كما ترى.

وثانياً: أنّ أصل الإشكال يعود بحاله. فإنّ الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ نوع من الاشتراك اللفظي كما مرّ ـ وإن كان أصل إمكان هذا القسم من الوضع مخدوشاً عندنا ـ إذ يتحقّق عنوان الاشتراك اللفظي بلحاظ تعدّد موضوع له وإن لم يكن الوضع متعدّداً، وكأنّه تحقّق هنا وضع مستقلّ لاسم الزمان ووضع مستقلّ آخر لاسم المكان، فلابدّ من خروج اسم الزمان عن محلّ النزاع؛ إذ لا يتصوّر له من قضى عنه المبدأ.

وثالثاً: أنّه إذا قلنا بأنّ يوم عاشوراء مقتل الإمام الحسين عليه السلام كان العاشوراء معنى كلّيّاً، وهو عبارة عن يوم العاشر من المحرّم الحرام، وهو عنوان ثابت يتحقّق في كلّ سنة، فاليوم العاشر من المحرّم سنة «٦١» تلبّس بالمبدأ، واليوم العاشر من المحرّم في السنوات الأُخر انقضى عنه المبدأ، فيدخل اسم الزمان في محلّ النزاع.

وفيه: أنّ البحث هنا لا يكون في مفاد يوم العاشر، بل البحث في معنى هيئة «مفعل» والقول بأنّ قتل الحسين عليه السلام وقع في يوم عاشوراء، وعاشوراء كلّي قابل للدوام لا يوجب حلّ الإشكال، فإنّ هذا نظير تلبّس الفرد بالمبدأ، وانتساب بقائه إلى فرد آخر من ماهيّته، وهو كما ترى.

ورابعاً: أنّ الاتّصال مساوق مع الوحدة، ولذا لا تعدّد في الزمان.

وفيه: أنّ هذا بحث فلسفي، ولكنّ العرف يرى الزمان ممّا يوجد وينقضي.

فالحقّ أنّ الإشكال لايكون قابلاً للجواب، فلابدّ من الالتزام بخروج اسم الزمان عن محلّ النزاع.

الأمر الثالث

في خروج الأفعال والمصادر من النزاع

لا شكّ في أنّ للمشتقّات تحقّق مادّة الاشتقاقي، ويعبّر عنه بمشتقّ منه، ولكنّ الاختلاف في أنّها عبارة عن المصدر أو الفعل، وهكذا في كيفيّة وضعها، وحكي عن الكوفيّين أنّها عبارة عن المصدر، وعن البصريّين أنّها عبارة عن الفعل، وكلا القولين واضح البطلان؛ إذ لابدّ في المادّة من كونها محفوظة بلفظها ومعناها في جميع المشتقّات، ولا تتحقّق هذه الخصوصيّة فيهما؛ إذ الظاهر من الفعل ههنا هو الفعل الماضي، وكان له معنىً خاصّاً وهيئة خاصّة، وليس أحدهما موجوداً في أحد المشتقّات، فإنّ هيئته آبيةٌ عن ورود هيئة أُخرى عليه، ومعناه مباين لمعنى سائر المشتقّات كما لا يخفى.

وأمّا المصدر فإن كان معناه مشتملاً على النسبة ـ مثل الضرب الذي يعبّر عنه بالفارسي بـ«كتك زدن» ـ فهو أيضاً لايحفظ لفظه ولا معناه في سائر المشتقّات، وأمّا إن كان معناه خالياً عن النسبة ـ مثل أن يعبّر عن الضرب بالفارسي بـ«كتك» ـ فهو وإن كان معناه محفوظاً في سائر المشتقّات إلّا أنّ هيئته ليست بمحفوظة.

فالتحقيق كما قال المحقّقون من المتأخّرين: إنّ مادّة المشتقّات عارية

عن جميع الهيئات وليست لها هيئة خاصّة، ولا تكون فيها خصوصيّة سوى ترتيب حروفها وعدم الزيادة والنقيصة فيها، فوضع الواضع حروف «ض» و «ر» و «ب» لمعنى خالياً عن النسبة، وحينئذٍ كان لفظ المادّة ومعناها محفوظين في جميع المشتقّات.

وأورد على هذا الكلام إشكالات متعدّدة، ولكنّ جميعها قابل للدفع.

منها: أنّ اللفظ عبارة عن المادّة والهيئة، ولا يقال للمادّة بدون الهيئة: لفظاً؛ لأنّ المادّة الخالية عن التحصّل لا تكون قابلة للتلفّظ، مع أنّ اللفظ الموضوع لابدّ من كونه قابلاً للتلفّظ به.

وجوابه: أنّ اللفظ لا يستعمل بدون الهيئة أبداً، ولكن الغرض من وضع المادّة ليست الإفادة الفعليّة، بل هي موضوعة بالوضع التهيّئي لاستعمالات اشتقاقيّة، فلا يكون وضعها وضعاً مستقلّاً في قبال وضع المشتقّات؛ إذ لا نحتاج إلى إفادة نفس المادّة إلّا قليلاً، وتهيّؤ الواضع لهذا الاستعمال النادر هيئة مخصوصة كما سيأتي في الجواب عن الإشكال الثاني.

ومنها: أنّ اسم المصدر وكذا المصدر موضوع لنفس الحدث الخالية عن النسبة، كما هو المشهور بين النحويّين، وعلى هذا لا فائدة في وضعه للحدث العارية عن النسبة بعد وضع المادّة له أيضاً.

وجوابه: أنّ هيئة اسم المصدر لا تفيد معنى وراء ما تفيد مادّتها؛ لأنّ المادّة وضعت لنفس الحدث، لكن لا يمكن التلفّظ بها، وربّما نحتاج إلى إظهار ذلك، فوضعت هيئته لا لإفادة معنى من المعاني، بل لكونها آلة للتلفّظ والتنطق بالمادّة.

ومنها: أنّ لازم ذلك هو دلالة المادّة على معناها وإن تحقّقت في ضمن هيئة

غير الموضوعة ـ مثل «ضرب» بكسر وضم الضاد وسكون الراء ـ مع أنّه ليس كذلك.

وجوابه: أنّ للمادّة ثلاث خصوصيّات وهي عبارة عن الحروف الثلاثة «ض، ر، ب» ليس إلّا الترتيب، والانحصار في الهيئات الموضوعة، والمشتقّات المحدودة.

ومنها: أنّه يلزم على القول باستقلال كلّ من المادّة والهيئة في الوضع دلالتهما على المعنيين المستقلّين بتعدّد الدال والمدلول، فيكون لفظ الضارب ـ مثلاً ـ حين الاستعمال بمنزلة اللفظين الدالّين على المعنيين، مع أنّه لا فرق بينه وبين لفظ «زيد» في وحدة الدال والمدلول.

وجوابه: أوّلاً: أنّ هذا الإشكال مشترك الورود؛ إذ لا تخلّص منه ولو قلنا بما قال به الكوفيّون أو البصريّون، فإنّ كلّ لفظ كانت له حيثيّتان مستقلّتان يرد عليه هذا الإشكال، وأمّا لفظ «زيد» فكان وضعه شخصيّاً؛ إذ الواضع لاحظ مادّة وهيئة مخصوصة ثمّ وضعها لهيكل مخصوص.

وثانياً: أنّ الإشكال مردود من أصله، فإنّه وإن كان للمشتقّات حيثيّتان من جهة الوضع ولكن مع ذلك لا تكون لها دلالتان؛ لأنّ المادّة متحصّلة بتحصّل الهيئة، ولا تحقّق لها بدون الهيئة فهي متّحدة معها، ودلالتها على المعنى مندكّة في دلالة الهيئة، فيكون بين المادّة والهيئة نحو اتّحاد في الدلالة، مثل اتّحاد الهيولى مع الصورة في عالم التكوين، فالمادّة وإن كانت مستقلّة في قبال الهيئة حين الوضع، إلّا أنّها ليست كذلك حين التحصّل والاستعمال.

والحاصل: أنّ ما قال به المتأخّرون في مادّة الاشتقاق، وكيفيّة وضعها يناسب حقيقة الاشتقاق.

واعلم أنّ المحقّق الخراساني‌ﷺ[1] بعد القول بخروج الأفعال والمصادر المزيد فيها عن حريم النزاع لكونها غير جارية على الذوات ولا تحمل عليها، ذكر بالمناسبة أنّه قد اشتهر في ألسنة النحاة دلالة الفعل على الزمان حتّى أخذوا الاقتران به في تعريفه وجعلوه فارقاً بينه وبين الاسم، وهو اشتباه.

وأُورد على هذا الكلام إشكالات متعدّدة:

منها: أنّ جميع الأفعال لا تقترن بالزمان ولا تدلّ عليه؛ إذ الأمر والنهي مع أنّهما من الأفعال لم تؤخذ في معناهما الخصوصيّة الزمانيّة أصلاً، فإنّهما وضعا لإنشاء طلب الفعل أو الترك من دون دلالتهما على الزمان، غاية الأمر أنّ الإنشاء بهما وقع في الحال، كما هو الحال في الإخبار بالجملة الاسميّة مثل: «زيد قائم» أو بالماضي أو المستقبل، فلا تكون ظرفيّة زمان الحال للإنشاء والإخبار بالأفعال المذكورة دليلاً على كونه جزءً لمدلولها كما لا يخفى.

ومنها: أنّه يمكن منع دلالة الفعل الماضي والمستقبل على الزمان بالوضع بحيث يكون جزءً لمدلولهما أيضاً، فإنّ الفعل إذا أُسند إلى نفس الزمان، مثل:

مضى الدهر والأيام والذنب حاصل وجاء رسول الموت والقلب غافل

لزم تجريد الفعل عن الزمان والالتزام بالمجازيّة؛ إذ الزمان لا يكون في زمان آخر.

وهكذا إذا أُسند إلى المجرّدات مثل: «علم الله» و «خلق الله»، فإن كان الزمان مأخوذاً في مدلول الفعل فلابدّ من تجريده عنه في هذه الأمثلة، وكون استعماله فيها مجازاً، مع أنّه لا شكّ في أنّ هذه الاستعمالات حقيقة.

نعم، إذا أُسند إلى الزمانيّات ـ أي ما كان الزمان ظرفاً لوجوده كغالب

(١) كفاية الأصول ١: ٦١ ـ ٦٢.

الموجودات ـ فتدلّ على الزمان، لكنّ هذه الدلالة مستندة إلى الإطلاق والإسناد إلى الزمانيّات، لا إلى الوضع الذي يقول به النحاة.

ثمّ استشهد صاحب الكفاية(١) لتأييد هذه المسألة بشاهدين، لكن لا نطيل الكلام بذكرهما، بل نذكر متمّماً ومكمّلاً لبيانه، وهو: أنّ الأساس والمحور في باب الأفعال هي الهيئة لا المادّة ـ مثل شيئيّة الشيء بصورته لا بمادته ـ فقد مرّ أنّ مداليل الهيئات معانٍ حرفيّة، ومعلوم أنّ للمعاني الحرفيّة واقعيّة متحقّقة، إلّا أنّ سنخ وجودها مغاير لسنخ وجود سائر الموجودات؛ لأنّ الوجودات على أقسام بعضها لا يفتقر في وجوده إلى شيء أصلاً ـ مثل وجود الجوهر ـ وبعضها يفتقر في وجوده إلى شيء واحد ـ مثل وجود العرض ـ وبعضها في أدنى مراتب الوجود؛ إذ يفتقر في وجوده إلى شيئين كالظرفيّة في جملة «زيد في الدار»، فإنّها تفتقر في وجودها إلى الظرف والمظروف، فكما أنّ جملة «الجسم له البياض» حاكية عن الواقعيّة العرضيّة، كذلك جملة «زيد في الدار» حاكية عن الواقعيّة، وهي المعنى الحرفي، أي كون زيد في الدار، وهو قائم بالطرفين.

وقد سبق أن ذكرنا نكتة في المعاني الحرفيّة، ولا يخلو ذكرها في المقام عن فائدة؛ لدفع ما توهّمه الأعاظم، ومنهم صاحب الكفاية فاعلم أنّ المشهور قائل بأنّ الوضع في المعاني الحرفيّة عامّ والموضوع له فيها خاصّ، يعني لاحظ الواضع حين الوضع معنى كلّيّاً فوضع اللّفظ لمصاديقه.

وقال المحقّق الخراساني(٢) أنّه: إذا كانت الجملة خبريّة مثل: «سرت من

---

(١) المصدر السابق.

(٢) كفاية الأصول ١: ١٣ـ١٤.

البصرة إلى الكوفة» يكون الابتداء باعتبار الحكاية عن الواقعيّة الخارجيّة جزئيّاً، وأمّا إذا كانت الجملة إنشائيّة مثل: «سر من البصرة إلى الكوفة» فلا يكون الابتداء فيها جزئيّاً، بل هو كلّي باعتبار تعدّد الطريق وتعدّد كيفيّة طيّ الطريق، فعلى المشهور أن يفرّق بين الجملتين من حيث عموميّة الموضوع له وخصوصيّته.

وجوابه: أنّ المراد من الخصوصيّة في كلام المشهور ليست الخصوصيّة الخارجيّة، بل هي خصوصيّة الطرفين اللذين يتقوّم بهما المعنى الحرفي.

وبعبارة أُخرى: أنّ الواضع حين الوضع لاحظ مفهوم الابتداء، وهو مستقلّ في عالم المفهوميّة، مثل: استقلال مفهوم البياض والإنسان، إلّا أنّه إذا تحقّق في الخارج يحتاج إلى الطرفين، كالسير والبصرة، فيكون المراد من الخصوصيّة خصوصيّة السير والبصرة، فإنّها غير خصوصيّة السير من طهران، وهكذا.

وأمّا الخصوصيّات الخارجيّة ـ مثل زمان السير وطريق الحركة وأمثال ذلك ـ فلا تكون مرادة ولا تدلّ عليها الجملة حتّى الجملة الخبريّة ـ مثل سرتُ من البصرة إلى الكوفة ـ فإنّها حاكية عن الواقعيّة الجزئيّة، وهي تحقّق ابتداء السير من البصرة فقط. ومعلوم أنّ الجملة الإنشائيّة ـ مثل: سر من البصرة إلى الكوفة ـ أيضاً تدلّ على هذه الخصوصيّة، فلا فرق بين الجملتين من حيث جزئيّة الابتداء أصلاً، فيكون الوضع في المعاني الحرفيّة عامّاً، والموضوع له فيها خاصّاً.

إذا عرفت هذه المقدّمة فنقول: إنّ المادّة في باب الأفعال وضعت للحدث خاليةً عن النسبة والقيد، إلّا أنّ بعد عروض هيئة من الهيئات عليها يُضاف

قيداً ونسبة إليه. وأمّا هيئة الأفعال فوضعت للدلالة على تحقّق الارتباط بين الحدث والفاعل مثل: «ضرب زيدٌ» فإنّ هذه الهيئة وضعت للحكاية عن تحقّق صدور الحدث من الفاعل، وهذا معنى حرفي يحتاج إلى شيئين، فكما أنّ جملة «زيدٌ في الدار» حاكية عن الواقعيّة المتقوّمة بالطرفين، كذلك هيئة الفعل حاكية عن الواقعيّة المتقوّمة بالطرفين، يعني صدور الحدث من «زيد» مثلاً.

ولكنّ هيئتا فعل الماضي والمضارع مع اشتراكهما في المادّة والارتباط الصدوري والمعنى الحرفي كانت لها خصوصيّة توجب الافتراق بينهما، وهي عبارة عن التحقّق والانطباق على زمان الماضي في فعل الماضي إذا كان فاعله زمانيّاً، وعن الترقّب والانطباق على زمان الاستقبال في فعل المضارع إذا كان فاعله كذلك، لكن لا بمعنى وضع اللفظ بإزائهما، بل بمعنى وضع اللفظ لمعنى ينطبق عليهما، فيكون مفاد هيئة الفعل مستقلّاً في عالم المفهوميّة، وأمّا في تحقّقه الخارجي فيحتاج إلى الطرفين كالحروف، إلّا أنّ وضع مادّة الحروف لا يكون مستقلّاً في قبال وضع هيئتها، بخلاف الأفعال، فإنّه كان لكلّ من الهيئة والمادّة منها وضع مستقلّ، ولكن مع ذلك يكون تحصّل المادّة بالهيئة، فما فهم من فعل الماضي مادّة وهيئة عبارة عن شيء واحد.

ثمّ إنّ أُستاذنا السيّد الإمام‏ﷺ[1] قائل بالفرق بين الفعل الماضي المتعدّي واللازم ـ على ما في تقريراته ـ من حيث الوضع؛ بأنّ الارتباط المتحقّق بين المبدأ والذات في الأوّل ارتباط صدوري، نحو «ضرب زيد» يعني صدر الضرب منه. وأمّا في الثاني حلوليّ بنحو «قام زيد» يعني اتّصف «زيدٌ» بالقيام، وحينئذٍ لابدّ من القول بتعدّد الوضع في فعل الماضي.

---

(١) تهذيب الأصول ١: ١٠٨ ـ ١٠٩.

ولا يتوهّم أنّ القدر الجامع بينهما موجود، فلا ضرورة بتعدّد الوضع؛ بأنّ الواضع وضع اللفظ لكلّي الارتباط، سواء كان صدوريّاً أم حلوليّاً؛ لأنّه مردود؛ إذ كلّي الارتباط يشمل الفعل الماضي المجهول أيضاً، مع أنّ الارتباط فيه وقوعيّ، فلا يكون جامعاً بين خصوص الارتباط الصدوري والحلولي، فلابدّ من تعدّد الوضع فيه وإن كانت الهيئة واحدةً. وأمّا الفعل المضارع فيختلف في الدلالة، فمنه ما يدلّ على المستقبل، ومنه ما يطلق على الحال، مثل: قول القائل: هل تعلم حكم هذه المسألة؟ والجواب: نعم أعلم حكمها، وهكذا قوله: هل تقدر على الذهاب إلى المدرسة؟ والجواب: نعم أقدر على ذلك، فاستعمل في هذين المثالين بمعنى الحال، واستعماله في هذا المعنى كثير، ولذا قال المحقّق النائينيّ: إنّ الفعل المضارع وضع للحال ولا يستعمل في الاستقبال إلّا بالقرائن، واستدلّ بقوله تعالى: ﴿وَيَقُولُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَسْتَ مُرْسَلاً﴾[1].

وجوابه: أنّ الآية تدلّ على استعمال الفعل المضارع في الحال، لا أنّه يستعمل فيه مطلقاً، وهو يكون معنى حقيقيّاً له، فلا شكّ في استعمال الفعل المضارع في الحال والاستقبال بدون القرينة، إنّما الكلام في أنّ اشتراكه بينهما هل يكون معنويّاً أم لفظيّاً، أو يكون في المسألة احتمال ثالث؟ ويستفاد من كلام صاحب الكفاية[2] أنّ اشتراكه بينهما يكون معنويّاً، ومن هنا ذكر تأييداً لما ادّعاه من عدم دلالة الفعل على الزمان بقوله: إنّ المضارع يكون مشتركاً معنويّاً بين الحال والاستقبال، ولا معنى له إلّا أن يكون له خصوص معنى صحّ انطباقه على كلّ منهما، لا أنّه يدلّ على مفهوم زمان يعمهما مثل

---

(١) الرعد: ٤٣.

(٢) كفاية الأُصول ١: ٦٢.

الزمان غير الماضي.

كما أنّ الجملة الاسميّة كـ«زيد ضارب» يكون لها معنى صحّ انطباقه على كلّ واحد من الأزمنة مع عدم دلالتها على واحد منها أصلاً.

وحاصله: أنّ المشترك المعنوي ليس بمعنى وجود عنوان جامع بينهما، بل يكون لمدلول فعل المضارع خصوصيّة تنطبق في الزمانيّات على الحال والاستقبال.

وقال أُستاذنا السيّد الإمام[1]: «لايبعد أنّ يقال: إنّ هيئة المضارع وضعت للصدور الاستقبالي، لكنّها استعملت في بعض الموارد في الحال حتّى صارت حقيقة فيه».

ولكنّ الظاهر أنّه لايبعد القول بتعدّد الوضع في الفعل المضارع أيضاً؛ بأنّ الواضع وضعه تارةً للصدور الحالي وأُخرى للصدور الاستقبالي بصورة الاشتراك اللفظي؛ إذ لا ترجيح لأحدهما على الآخر.

(١) تهذيب الأُصول ١: ١١٠.

الأمر الرابع

في أنّ اختلاف مبادئ المشتقّات هل يوجب الاختلاف في المبحوث عنه ـ يعني هيئات المشتقّات ـ أم لا؟

قال صاحب الكفاية[1]: إنّ اختلاف المشتقّات في المبادئ وكون المبدأ في بعضها حرفة وصناعة ـ كالتاجر والصائغ ـ وفي بعضها قوّة وملكة ـ كالمثمر والمجتهد ـ وفي بعضها فعليّاً ـ كالضارب والشارب ـ لا يوجب اختلافاً في دلالة المشتقّات بحسب الهيئة أصلاً، ولا تفاوتاً في الجهة المبحوث عنها كما لا يخفى، غاية الأمر أنّه يختلف التلبّس به في المضي أو الحال، فيكون التلبّس بالمبدأ فعلاً لو أخذ حرفة أو ملكة ولو لم يتلبّس به إلى الحال أو انقضى عنه، ويكون ممّا مضى أو يأتي لو أخذ فعليّاً، فلا يتفاوت في دلالة الهيئة أنحاء التلبُّسات وأنواع التعلّقات.

والحاصل: أنّ المبدأ إن كان ملكة أو حرفة فالتلبّس به عبارة عن وجودهما وإن لم يتلبّس بهما بعد، أو انقضى عنه بعد التلبّس بهما وإن لم يكن حين النطق متلبّساً بهما كالمجتهد إذا أكل مثلاً، وإن كان فعلاً فالتلبّس بالمبدأ

---

(1) كفاية الأصول ١: ٦٥.

هو الاشتغال به. فإطلاق المشتقّ على من لم يتلبّس به أو انقضى عنه يكون مجازاً كالشارب والضارب. فما يترتّب على اختلاف المبادئ هو طول زمان التلبّس بها وقصره. فالشجرة المثمرة يصدق عليها عنوان المثمر في جميع فصول السنة مادامت لها قابليّة الإثمار وشأنيّته، وإذا زالت عنها هذه الشأنيّة فينقضي عنها المبدأ.

وهذا الكلام وإن كان صحيحاً بحسب الظاهر والنظر الابتدائي ولكن الواقع والنظر الدقّي يقتضي خلافه. فإنّ أكثر المبادئ يكون بنحو الفعليّة؛ إذ التاجر ـ مثلاً ـ مادّته عبارة عن التجارة لو أُخذ فيه عنوان الحرفة. كيف ينطبق في الآية الشريفة: ﴿لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ﴾[1]، مع أنّه لا شكّ في أنّ المراد من التجارة فيها هو صدور التجارة وفعليّتها لا حرفته. وهكذا الخيّاط ـ مثلاً ـ مبدأه عبارة عن الخياطة. ولا يؤخذ فيه عنوان الحرفة؛ إذ لو نذر أحدٌ أن لا يتحقّق منه الخياطة فلا شكّ في تحقّق المخالفة والحنث بتحقّق عنوان الخياطة ولو لم يجعل حرفته ذلك. وهكذا في مثال القوّة فمثلاً: كما أنّ تنجيس المصحف يكون محرّماً كذلك يحرم كتابته بالمركّب النجس، ومعلوم أنّ المراد منه الكتابة الفعليّة لا الكتابة بالقوّة. وهكذا في أكثر المبادئ أخذ عنوان الفعليّة حتّى في مبدأ المثمر. فإنّ مبدأه عبارة عن الإثمار. فلو أُخذ فيه عنوان الشأنيّة كانت إضافة كلمة الشأنيّة إليه في الاستعمالات لغواً.

نعم، كلمة الاجتهاد بوحدتها تكون في الاصطلاح بمعنى الملكة والقدرة على الاستنباط. إلّا أنّها ليست في اللغة كذلك، بل تكون بمعنى استفراغ الوسع

---

(١) النساء: ٢٩.

والجدّ في طلب شيء، فأُخذ في جميع المبادئ عنوان الفعليّة.

ويؤيّده عدم أخذ العناوين المذكورة في الفعل الماضي والمضارع وأمثال ذلك؛ إذ لم يؤخذ في «اتّجر» و«يتّجر» عنوان الحرفة أصلاً، ولكن أُخذ في اسم فاعلها، مع أنّ المادّة في الجميع واحدة.

إنّما الكلام في أنّ ما فهم العرف من لفظ «ضارب» غير ما فهم من لفظ «تاجر» و «مثمر» وأمثال ذلك، مع أنّ الهيئة في أكثرها واحدة، فهل يوجب هذا الاختلاف الالتزام بتعدّد الوضع في هيئة واحدة؛ بأن يقول: هيئة فاعل -مثلاً- تارةً وضعت لمعنى تدلّ على الفعليّة وأُخرى لمعنى تدلّ على الحرفة، وهكذا؟

واستبعده أُستاذنا السيّد الإمام‏[1] وقال بعد ذلك: يمكن أن يقال: إنّ ما يدلّ على الصنعة والحرفة وأمثال ذلك قد استعمل في تلك المعاني أوّلاً بنحو المجاز حتّى صارت حقيقة تعيّنيّة، ولكنّ هذا أيضاً لايخلو من بعد، فإنّه يوجب الافتراق بين المبدأ والمشتقّ، من حيث أخذ الحرفة -مثلاً- في المشتقّ دون المبدأ.

وقال بعض الأعلام على ما في تقريراته: «إنّ موادّ المشتقّات ومبادئها تنقسم إلى أقسام: منها: ما يكون من قبيل الأفعال الخارجيّة كالقيام والقعود، ومنها: ما يكون من قبيل الملكة والقوّة والاستعداد كالمجتهد والمهندس والمفتاح، ومنها: ما يكون من قبيل الحرفة والصنعة كما في الخيّاط والبنّاء... فيكون التلبّس بالمبدأ والانقضاء عنه في كلّ ذلك بحسبه».

ثمّ قال: إنّ كون التلبّس بالمادّة على نحو القوّة والاستعداد قد يكون

---

(١) تهذيب الأصول ١: ١١١.

من جهة أنّ المادّة موضوعة لذلك كما في الاجتهاد ونحوه، وقد يكون من جهة استفادة ذلك من الهيئة كما في المكنسة والمفتاح، فإنّ المادّة فيهما ـ وهي الفتح والكنس ظاهرة في الفعليّة لا في القابليّة والاستعداد، ولكنّ الهيئة فيها موضوعة لإفادة تلبّس الذات بها شأناً واستعداداً، فالمفتاح والمكنسة موضوعان لما من شأنه الفتح والكنس، لا للمتلبّس بالكنس والفتح فعلاً.

وفيه: **أوّلاً**: أنّ ما ذكره في ذيل كلامه كان في الحقيقة عدولاً عمّا ذكره ابتداءً في عنوان البحث ومناقضاً له.

وثانياً: سلّمنا أنّ هذا الكلام جارٍ في اسم الآلة، فإنّ له هيئة واحدة، ولكنّ الاختلاف في هيئة الفاعل ـكالتاجر والضارب ـ يرجع إلى خصوصيّة الهيئة أو المادّة، مع أنّ الهيئة فيها واحدة ولم يؤخذ في مادّتها عنوان الحرفة، فالإشكال في محلّه.

وقال البعض: إنّ عنوان كلّ من «التاجر» و «الضارب» و «المجتهد» ونحو ذلك قد يستعمل مجرّداً وبدون الجري على الذات، وقد يستعمل بصورة القضيّة الحمليّة والجري على الذات، وإذا كان بالصورة الأُولى فلا فرق بين العناوين المذكورة من حيث تحقّق الفعليّة في الجميع، وأمّا إذا كان بالصورة الثانيّة فيتحقّق لكلّ من العناوين معنى من المعاني المذكورة، كالحرفة في قضيّة «زيد تاجر».

ونظيره قيل في الفقه في مسألة الماء الجاري، فإنّ له خصوصيّات، منها النبعان من الأرض، فاحتمل هنا أنّ لفظ الجاري قد يستعمل مجرّداً فلا دخل للخصوصيّة المذكورة في مفهومه، وقد يستعمل ويجعل صفة للماء مثل الماء الجاري، فيكون لهذه الخصوصيّة دخلاً فيه.

ولكنّ كلا القولين -في الفقه وما نحن فيه- باطلان، فإنّ القضيّة الحمليّة توجب الاتّحاد بين الموضوع والمحمول، لا أنّها توجب تغيير المعنى المحمول كما لا يخفى، مع أنّ لفظ «التاجر» وإن كان بصورة المجرّد يكون معناه التصوري عبارة عن حرفة التجارة.

وأمّا الجواب عمّا قيل في الماء الجاري فإنّه إذا لوحظ من حيث معناه اللّغوي فلا تكون فيه الخصوصيّة المذكورة، وأمّا إذا لوحظ من حيث معناه الاصطلاحي فتكون فيه هذه الخصوصيّة، كما مرّ مثله في لفظ المجتهد.

والظاهر ههنا أنّ اسم الآلة وضع لما أُعدّ للآليّة للمبدأ الفعلي ولو لم يقع به التلبّس بالمبدأ أصلاً، فالمفتاح وضع لما من شأنه الفتح الفعلي، ولذا يصدق لفظ «المفتاح» حقيقة على كلّ ما فيه قابليّة للفتح وإن لم يقع الفتح به خارجاً، فما دامت الشأنيّة موجودة فالتلبّس فعلي، ويتحقّق الانقضاء بزوال القابليّة عنه، فيجري النزاع فيه بأنّ إطلاق «المفتاح» على ما انقضى عنه المبدأ هل يكون بنحو الحقيقة أو المجاز؟

وهكذا اسم المكان -كالمسجد- وضع لما أُعدّ لأن يتحقّق فيه السجود الفعلي الخارجي، فيصدق هذا العنوان على كلّ ما أُعدّ للسجدة فيه مادام هذا التهيّؤ باقياً، وعند زواله يصير منقضياً عنه المبدأ، و«المحبس» يعني ما أُعدَّ لأن يحبس فيه المتخلّفون والمجرمون وهكذا، إلّا أنّه لايجري في بعض أسماء الأمكنة.

وحكى بعض الأعلام عن أُستاذه القول بخروج اسم المفعول عن محلّ النزاع، بتقريب: أنّ الهيئة فيه وضعت لأن تدلّ على وقوع المبدأ على الذات، وهذا المعنى ممّا لا يعقل فيه الانقضاء؛ لأنّ ما وقع على الذات كيف يعقل

انقضائه عنها؟! ضرورة أنّ الشيء لا ينقلب عمّا وقع عـليه، والمـفروض أنّ الضرب قد وقع عليها، فدائماً يصدق أنّها ممّن وقع عليه الضرب، فلا يتصوّر فيه الانقضاء.

ثمّ أجاب عنه حقّ جوابه بأنّه لو تمّ ما ذكره لجرى ذلك في اسم الفاعل أيضاً، فإنّ الهيئة فيه موضوعة لأن تدلّ على صدور الفعل عن الفاعل، ومن المعلوم أنّه لا يتصوّر انقضاء الصدور عمّن صدر عنه الفعل خـارجـاً؛ لأنّ الشيء لاينقلب عمّا وقع عليه، والمبدأ واحد ـ كالضرب مـثلاً ـ لا يـتفاوت حاله بالإضافة إلى الفاعل أو المفعول، غاية الأمر أنّ قيامه بأحـدهما قـيام صدوري وبالآخر قيام وقوعي.

فالحقّ معه؛ إذ المراد من الوقوع والصدور المذكورين هو الوقوع والصدور الفعليان، ومعلوم أنّ الفعليّة تتصوّر بالنسبة إليهما، فخروج اسم المفعول عن محلّ النزاع مستنداً إلى الاستحالة غريب عنه.

وأمّا ما ينتهي دقّة النظر إليه في مثل التاجر أنّ مادته وضـعت للـتجارة الفعليّة، وهكذا هيئته؛ إذ لا فرق بينه وبين الضارب والشارب مـن حـيث الهيئة، إلّا أنّ العرف يستفاد من مجموع هيئته ومادّته ـ لكثرة الاسـتعمال أو غيره ـ معنى آخر، ويطلق عندهم على معنى غير الموضوع له بنحو الحقيقة، وهو من له حرفة التجارة إن لم تكن قرينة على خلافه، فلا يرتبط هذا المعنى بمحلّ النزاع في باب المشتقّ؛ إذ النزاع ههنا يكون في مفاد الهيئة فقط.

الأمر الخامس

في المراد من كلمة «الحال» في العنوان

أنّ المراد من الحال المأخوذ في عنوان المسألة هل هو حال النطق أو الجري أو التلبّس؟ إذ الحالات الثلاث قد تتّفق كقولنا: «زيدٌ ضاربٌ الآن» مع كونه ضارباً في حال النطق، وقد يختلف حال النطق مع حالي التلبّس والجري ولكنّها اتّفقا، كقولنا: «كان زيدٌ ضارباً أمس» و «زيدٌ سيكون غداً ضارباً» إذا جعل الأمس والغد ظرفاً للإطلاق والجري معاً، وقد تختلف حال التلبّس مع حال الجري والنطق، كقولنا: «زيدٌ ضارب أمس» إذا جعل الأمس قيداً للتلبّس فقط دون الجري، وقد يختلف كلّ منهما مع الآخر، وهو فيما إذا كان التلبّس قبل الأمس والجري في الأمس والتكلّم الآن، كقولنا: «كان زيد ضارباً أمس» فهو حقيقة عند الأعمّي؛ إذ لا فرق عنده بين أن تكون النسبة في الأمس أو قبله أو بعده، إذا كان التلبّس بالمبدأ قبل الأمس.

وقال المحقّق الخراساني[1]: «إنّ المراد بالحال في عنوان المسألة هو حال النسبة ـ على ما صحّحه المشكيني ـ لا حال النطق؛ ضرورة أنّ مثل «كان زيد ضارباً أمس» أو «سيكون غداً ضارباً» ـ بشرط جعل الأمس والغد قيداً

---

(١) كفاية الأصول ١: ٦٦ ـ ٦٧.

للجري فقط ـ حقيقة إذا كان متلبّساً بالضرب في الأمس في المثال الأوّل ومتلبّساً به في الغد في الثاني، فجري المشتقّ حيث كان بلحاظ حال التلبّس وإن مضى زمانه في أحد المثالين ولم يأت بعدُ في الآخر كان حقيقة بلا خلاف، ولاينافيه الاتّفاق على أنّ مثل «زيد ضارب غداً» مجاز، فإنّ الظاهر أنّه فيما إذا كان الجري في الحال والتلبّس في الاستقبال».

لكنّ التحقيق: أنّ سرّ المسألة ـ كما قال به أُستاذنا السيّد الإمامؒ وغفله نوع من المحققين ـ عبارة عن أنّ المراد بالحال في عنوان البحث ليس أحد الأزمنة المذكورة؛ إذ لا دخل للزمان أصلاً في باب المشتقّ، وأثبتنا مع التكلّف أنّه لا دخل للزمان في مدلول الأفعال، وأمّا المشتقّات الداخلة في محلّ البحث ـ كاسم الفاعل والمفعول ـ فلا دخل للزمان في مدلولها قطعاً.

على أنّ النزاع في باب المشتقّ يدور مدار معنى الهيئة والموضوع لها، ومن المعلوم أنّ الحمل متأخّر عن مقام الوضع، فإنّ حمل الإنسان على زيد ـ مثلاً ـ متفرّع على العلم بمعنى الإنسان، فلا دخل لحال النسبة في ما نحن فيه، وهكذا التكلّم باللّفظ متأخّر عن اللفظ ووضعه، فكيف يكون هناك دخل لحال النطق في الموضوع المتقدّم عليه من حيث الرتبة؟! مع أنّه لو كان المراد بالحال في العنوان حال التلبّس بأنّ المشتقّ حقيقة في المتلبّس بالمبدأ في حال التلبّس أو الأعمّ منه فهو يصدق على المنقضي قطعاً؛ إذ المنقضي أيضاً كان متلبّساً بالمبدأ في حال التلبّس، فيكون البحث ههنا في المفهوم اللّغوي التصوّري، وأنّ هيئة الفاعل ـ مثلاً ـ وضعت لمعنى لا ينطبق إلّا على من يصدر منه المبدأ أو لمعنى أعمّ منه.

وبعبارة أُخرى: أنّ الجامع الانتزاعي الموضوع له ينطبق على الفرد المتلبّس بالمبدأ فعلاً فقط أو ينطبق على المنقضي أيضاً.

وربّما يتوهّم أنّ بعض المشتقّات لا يكون متلبّساً بالمبدأ كالمعدوم والممتنع، فإنّ الذات فيهما تكون متلبّسة بالعدم، إلّا أنّ ثبوت التلبّس بالعدم للذات متوقّف على ثبوت الذات؛ للقاعدة الفرعيّة؛ بأنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، مع أنّ تحقّق الذات والتلبّس بالعدم من الممتنعات التي لاتنكر.

وجوابه: أنّ القاعدة الفرعيّة تجري إذا تحقّقت الذات واقعاً، ثمّ تلبّسها بالمبدأ، فإن قلنا بتركّب معنى المشتقّ بأنّ معنى المعدوم عبارة عن ذات ثبت له العدم فيلزم هذا الإشكال، وأمّا إن قلنا ببساطة معنى المشتقّ ـ كما سيأتي ـ فلا مجال لجريان القاعدة المذكورة، فالتلبّس بالمبدأ متحقّق في جميع المشتقّات، إلّا أنّ تلبّس كلّ شيء بحسبه، حتّى في مثل المعدوم والممتنع مع ملاحظة جهتين فيها: الأُولى: أنّ للمشتق معنىً تصوريّاً ومفرداً، الثانية: أنّ له معنىً بسيطاً غير مركّب. هذا إذا لوحظ كلّ من الممتنع والمعدوم مجرّداً ومفرداً.

وأمّا إذا قلنا بصورة القضيّة مثل «زيدٌ معدومٌ» و «شريك الباري ممتنع» فهل تجري القاعدة الفرعيّة فيهما أم لا؟ ومن المعلوم أنّ الحمل فيهما حمل شائع صناعي، وملاكه الاتّحاد في الوجود، فيتّحد شريك الباري مع الممتنع في الوجود، وهكذا في «زيد معدوم»، وحينئذٍ تحكم القاعدة المذكورة بأنّ ثبوت الامتناع لشريك الباري فرع ثبوت شريك الباري، فلابدّ من تحقّقه ووجوده حتّى يحمل الممتنع عليه، فيلزم انقلاب العدم بالوجود والامتناع بالإمكان.

وأجاب عنه المحقّق الأصفهاني‏ﷺ[1] تبعاً لصدر المتألّهين[2]: أنّ صدق

---

(١) نهاية الدراية ١: ١٩٢.

(٢) الأسفار ١: ٣٤٧.

المشتقّ على شيء بالحمل الشائع الذي مفاده الاتّحاد في الوجود على أنحاء، فإنّ الوجود خارجي وذهني، وكلّ منهما بتّي وتقديري، ففي قولنا: «زيد كاتب» يكون الاتّحاد في الخارج بتّاً، وفي قولنا: «الإنسان نوع» يكون الاتّحاد في الذهن بتّاً، وفي قولنا: «كذا ممتنع» يكون الاتّحاد في الخارج تقديراً إن كان النظر إلى الخارج وإلّا ففي الذهن، فإنّ العقل بتعمّله واقتداره يقدّر ويفرض لعنوان المعدوم والممتنع وأشباههما فرداً مّا بحيث تكون ذاته محض الهلاك وعين البطلان، فيحكم عليه وبه بمرآتيّة العنوان، فيتّحد هذا الفرد الفرضي مع الممتنع في الوجود، فالاتّحاد في الوجود أعمّ من أن يكون بحسب الواقع أو بتعمّل العقل واختراعه.

وأشار أُستاذنا السيّد الإمام[1] إلى ما هو الأولى في الجواب عن الإشكال، وهو: أنّ قضيّة «شريك الباري ممتنع» وإن كانت على الظاهر قضيّة حمليّة موجبة إلّا أنّها في الواقع والباطن قضيّة سالبة محصّلة، ولا تكون محتاجة إلى وجود الموضوع، فإنّها تصدق مع انتفاء الموضوع كصدقها مع انتفاء المحمول، كقولنا: «زيد ليس بقائم» فإنّه يصدق مع وجود «زيد» وانتفاء القيام وعدم اتّصافه بالقيام، وهكذا يصدق مع عدم وجود «زيد» رأساً، فلا يكون ههنا محلّ جريان قاعدة فرعيّة، وإن أبيت قلنا: إنّ القاعدة الفرعيّة تجري فيما كان للمحمول واقعيّة وحقيقة، وأمّا إذا لم يكن كذلك ـ كالمعدوم والممتنع ـ فهو خارج عن القاعدة بالتخصيص أو التخصّص، كما يستفاد ذلك من لفظ «شيء» في عنوان القاعدة.

---

(١) تهذيب الأصول ١: ١١٢.

الأمر السادس

لا أصل في المسألة

وأنّه إذا لم تنته الأدلّة في باب المشتقّ إلى النتيجة بأنّه وضع لخصوص المتلبّس أو للأعمّ منه، بل نبق في حال الشكّ، فهل يمكن تعيين الموضوع له بالأصل أم لا؟

قال صاحب الكفاية[1]: «لا أصل في نفس هذه المسألة يعوّل عليه عند الشكّ»، ثمّ أجاب عن شبهة مقدّرة وهي: أنّ الخاصّ عبارة عن العامّ مع خصوصيّة زائدة، فالشكّ في المسألة يرجع إلى أنّ الواضع لاحظ هذه الخصوصيّة الزائدة أم لا؟ فتجري أصالة عدم ملاحظة الخصوصيّة، فيستفاد أنّ المشتقّ وضع للأعمّ.

وحاصل جوابه عنها: **أوّلاً**: هذه معارضة لأصالة عدم ملاحظة العموم؛ إذ النزاع في باب المشتقّ يكون في المفهوم التصوّري لا في المصاديق والأفراد، ومن المعلوم أنّ مفهوم الإنسان متضاد مع مفهوم الحيوان وإن كان من حيث المصداق بينهما عموماً وخصوصاً مطلقاً، فيسقط الأصلان بالمعارضة.

---

(١) كفاية الأصول ١: ٦٧ـ٦٨.

وثانياً: لا دليل على اعتبار هذا الأصل في تعيين الموضوع له. فإن قلنا: إنّ منشأه هو بناء العقلاء فهذا ممّا يحتاج إلى الإثبات، ولا دليل لإثباته؛ لأنّ الثابت عند العقلاء اعتبار الأصل المذكور في تعيين المراد ـ مثل أصالة عدم القرينة إذا شكّ في إقامتها بعد قوله: «رأيت أسداً» لا في كيفيّة الإرادة وتشخيص الموضوع له مع العلم بالمراد.

وإن قلنا: إنّ منشأه عبارة عن الأدلّة الشرعيّة مثل **«لا تنقض اليقين بالشكّ»** فلا مانع منه، إلّا أنّ الإشكال من ناحية أُخرىٰ، وهو: أنّ من شرائط الاستصحاب أن يكون المستصحب أثراً شرعيّاً أو موضوعاً له، وإن لم يكن كذلك بل كان لازماً عقليّاً له أو عرفيّاً يترتّب عليه الأثر الشرعي، فلا يجري الاستصحاب إلّا على القول بالأصل المثبت، والمستصحب في ما نحن فيه ـ أي عند عدم ملاحظة الخصوص ـ لا يكون أثراً شرعيّاً ولا موضوعاً له. نعم يترتّب الأثر الشرعي على ملاحظة العموم، لكنّه لازم عقلي له.

ثمّ قال صاحب الكفاية[1]: «وأمّا الأصل العملي فيختلف في الموارد».

توضيح كلامه: أنّ تشريع الحكم قد يكون بعد انقضاء المبدأ كما إذا قال: «أكرم كلّ عالم» بعد انقضاء العلم عن الذات المتّصفة به، وقد يكون قبل انقضائه عنها، فإن كان بعده فمقتضىٰ أصل البراءة عدم الوجوب؛ لأنّ المشتقّ إن كان حقيقة في الأعمّ فوجوب إكرامه ثابت، وإن كان حقيقة في خصوص حال التلبّس فإكرامه غير واجب، فالشكّ في معنى المشتقّ يوجب الشكّ في أصل التكليف وحدوث الوجوب، ومقتضى أصالة البراءة عدمه.

وأمّا إن كان تشريعه قبل انقضاء العلم عنها فمقتضى الاستصحاب بقاء

(١) المصدر السابق.

وجوبه؛ إذ المفروض القطع بوجوب إكرامه قبل زوال العلم عنه، فبعده يشكّ في ارتفاع الوجوب؛ إذ على تقدير وضع المشتقّ للأعمّ فالحكم باقٍ، وعلى تقدير وضعه للأخصّ فالحكم مرتفع، وحيث إنّ الحكم مشكوك فيه فالاستصحاب يقتضي بقاءه، فمع أنّ منشأ الشكّ في كلتا المسألتين واحد لكنّ الأصل الجاري في كلّ منهما غير الآخر كما لا يخفى.

وقال بعض الأعلام[1]: إنّ ما أفاده صاحب الكفاية﴿ أوّلاً من أنّه لا أصل هنا ليعوّل عليه عند الشكّ في الوضع، فهو صحيح، وأمّا ما أفاده ثانياً من أنّه لا مانع من الرجوع إلى الأصل الحكمي في المقام، وهو أصالة البراءة في موارد الشكّ في الحدوث، والاستصحاب في موارد الشكّ في البقاء، فلا يمكن المساعدة عليه؛ إذ المرجع في كلا الموردين هو أصالة البراءة دون الاستصحاب؛ لأنّ الاستصحاب لايجري في موارد الشبهات المفهوميّة ـ كما أشار إليه شيخنا العلّامة الأنصاري﴿ ـ لا حكماً ولا موضوعاً. أمّا الاستصحاب الحكمي فإنّه لم يحرز فيه الاتّحاد المعتبر بين القضيّة المتيقّنة والمشكوكة. فإذا شكّ في بقاء وجوب الصوم بعد استتار القرص وقبل ذهاب الحمرة المشرقيّة عن قمّة الرأس من جهة الشكّ في مفهوم المغرب، وأنّ المراد به هو الاستتار أو ذهاب الحمرة؟ فعلى الأوّل كان الموضوع ـ وهو جزء النهار ـ منتفياً، وعلى الثاني كان باقياً، وبما أنّا لم نحرز بقاء الموضوع فلم نحرز الاتّحاد بين القضيتين، وبدونه لا يمكن جريان الاستصحاب.

وأمّا الاستصحاب الموضوعي ـ أي النهاريّة ـ فلعدم الشكّ في شيء خارجاً مع قطع النظر عن وضع اللفظ وتردّد مفهومه بين الأعمّ والأخصّ،

---

(١) محاضرات في أصول الفقه ١: ٢٤٢ ـ ٢٤٥.

فإنّ استتار القرص حسّي معلوم لنا بالعيان، وذهاب الحمرة غير متحقّق كذلك، فما هو المستصحب؟ وما نحن فيه من هذا القبيل بعينه، فإنّ الشبهة فيه مفهوميّة. والموضوع له مردّد بين خصوص المتلبّس أو الأعمّ منه ومن المنقضي، فإذا كان «زيد» عالماً وتشريع الحكم أيضاً كان في زمانه تلبّسه بالعلم، ففي زمان انقضائه عنه ماذا يستصحب؟ فإن قلنا بالاستصحاب الحكمي -يعني زيد كان واجب الإكرام فبعد الشكّ يستصحب وجوب إكرامه- فهو مردود؛ بأنّ وجوب الإكرام في السابق كان بلحاظ تلبّسه بالعلم قطعاً، وجريان الحكم فيه بعد الانقضاء ليس إلّا بمعنى جريان حكم متيقّن العالميّة في حقّ مشكوك العالميّة، وهو كما ترى. فإن قلنا: بالاستصحاب الموضوعي -أي العالميّة- فهو أيضاً مردودٌ؛ بأنّا لا نشكّ في أمر خارجي؛ إذ لا شكّ في أنّ زيداً كان متلبّساً بالعلم في الأمس وانقضائه عنه الآن، بل الشكّ في مفهوم العالم، وجريان الاستصحاب فيه كما ترى.

ويردّ على كلام صاحب الكفاية؟ أيضاً: أنّ القول بجريان الاستصحاب في الفرض الثاني -أي تشريع الحكم قبل الانقضاء- يستلزم جريانه في الفرض الأوّل -أي تشريع الحكم بعد الانقضاء- أيضاً؛ إذ لا فرق بين تشريعه قبل الانقضاء وبعده بعد القول بجريان الاستصحاب في الشبهة المفهوميّة؛ بأنّ تلبّس زيد -مثلاً- بالعلم وانقضاءه عنه كان متيقّناً، فإذا صدر الحكم بإكرام كلّ عالم نشكّ في صدق هذا العنوان عليه وعدمه؛ للشكّ في وضع المشتقّ لخصوص المتلبّس أو أعمّ منه، فتستصحب العالميّة، فيجري الاستصحاب في كلا الفرضين على مبناه هذا؟.

الأقوال في مسألة المشتق

وإذا فرغنا ممّا ذكرنا من المقدّمات فيقع البحث في أصل النزاع في باب المشتقّ. قال المحقّق الخراساني‌ؒ في هذا المقام: إنّ الأقوال في المسألة وإن كثرت إلّا أنّها حدثت بين المتأخّرين بعدما كانت ذات قولين بين المتقدّمين؛ لأجل توهّم اختلاف المشتقّ باختلاف مبادئه في المعنى -كما فصّل صاحب الفصول[1] بين ما كانت مادّته فعلاً لازماً، وبين ما كانت مادّته فعلاً متعدياً؛ بأنّ الأوّل حقيقة في خصوص المتلبّس بالمبدأ، والثاني حقيقة في الأعمّ منه- أو بتفاوت ما يعتريه من الأحوال، مثل كونه محكوماً عليه أو محكوماً به، فقال بعضهم باشتراط البقاء في الثاني دون الأوّل، وقد مرّت الإشارة إلى أنّه لا يوجب التفاوت فيما نحن بصدده، ويأتي له مزيد بيان في أثناء الاستدلال على ما هو المختار، وهو اعتبار التلبّس في الحال؛ وفاقاً لمتأخّري الأصحاب والأشاعرة، وخلافاً لمتقدّميهم والمعتزلة.

وقد مرّ في ضمن بيان المقدّمات أنّ النزاع في باب المشتقّ يكون في المعنى اللغوي وتعيين ماهو الموضوع له لهيئة المشتقّ، وأنّ الأساس في باب المشتقّ والفارق بين المشتقّات هي الهيئات، وأنّ الملاك لدخول المشتقّ في محلّ النزاع

---

(١) الفصول الغروية: ٦٠.

أن يجري على الذات ويحمل عليها وإن لم يكن مشتقاً نحويّاً كالحرّ والعبد والزوج والزوجة.

ومن هنا يستفاد أنّ التفصيلات المذكورة في المسألة أجنبيّة عمّا نحن فيه، فإنّها ترجع إلى المبادئ، مع أنّ الواضع حين الوضع لم يتوجّه إلى المبادئ واختلافاتها أصلاً، كما أنّه لا دخل لوقوع المشتقّ مسنداً أو مسنداً إليه في وضع هيئته، فالبحث في المعنى التصوّري للمفرد، سواء كان محكوماً به أو محكوماً عليه، أو غير ذلك، فلابدّ من البحث حول القولين الأصليّين هـهنا. وهما القول بكون المشتقّ حقيقة في خصوص المتلبّس بالمبدأ ومجازاً في غيره، والقول بكونه حقيقة في الأعمّ منه وممّا انقضى عنه المبدأ.

ولا يخفى أنّ المحقّق الخراساني‏ؒ[1] أقام لمختاره ثلاث أدلّة، ولكنّها ترجع إلى التبادر كما سيأتي إن شاء الله تعالى، ولاريب في أنّ المتبادر من الهيئات هو خصوص المتلبّس بالمبدأ، وقد قرر في محلّه أنّ التبادر علامة الحقيقة.

وقال صاحب الكفايةؒ[2]: «إنّ عدم صحّة السلب والاطّراد أيضاً من علائم الحقيقة».

وقلنا: إنّ الطريق لإثبات الحقيقة منحصر بالتبادر وتصريح الواضع، ولا فائدة في شيء آخر حتّى التنصيص من أهل اللغة. وأمّا صحّة الحمل وعدم صحّة السلب فيرجع إلى التبادر، فإنّ حمل المعنى المرتكز في الذهن على اللفظ يحتاج إلى اللحاظ، فتكشف الحقيقة حين اللحاظ بالتبادر قبل الحمل، فلا يكون عدم صحّة السلب دليلاً مستقلاً في مقابل التبادر.

---

(١) كفاية الأصول ١: ٦٨.

(٢) المصدر السابق.

ثمّ ذكرﷺ مؤيّداً لصحّة السلب عمّا انقضى عنه المبدأ. وحاصل ما ذكرهﷺ: أنّه لا ريب في مضادة الصفات المأخوذة من المبادئ المتضادّة، كالقائم والقاعد المأخوذين من القيام والقعود، فهما متضادّان بحسب معناهما المرتكز في الذهن، فلو كان المشتقّ موضوعاً للأعمّ لزم صدق الصفة المنقضية على الذات حين اتّصافها بضدّها، كصدق القائم على من انقضى عنه القيام حين اتّصافها بالقعود، وهذا علامة كونها صفات متخالفة لا متضادّة، وهو خلاف ما ارتكز في الذهن، فالتضادّ بين الصفات كالتضادّ بين المبادئ دليل على أنّ المشتقّ وضع لخصوص المتلبّس بالمبدأ.

ولكنّه أيضاً يرجع إلى التبادر؛ إذ المتبادر من القائم هو خصوص المتلبّس بالمبدأ، ولذا يكون بينه وبين القاعد مضادة، ولو لم يكن التبادر يمكن القول بعدم المضادّة بين القائم والقاعد، وهكذا بين الأسود والأبيض، فالعمدة من الأدلّة ـ وهو التبادر وغيره ـ إمّا لا أساس له، وإمّا أن يرجع إلى التبادر كما هو المعلوم.

وأمّا القائل بالأعمّ فلابدّ لنا من البحث معه في مقام الثبوت قبل مقام الإثبات، وهو أنّ الاشتراك قد يكون معنويّاً وقد يكون لفظيّاً، والمشترك اللفظي قد يتحقّق بتعدّد الوضع ـ مثل وضع لفظ «عين» لمعانٍ متعدّدة ـ وقد يتحقّق بنحو الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، وهو أن يلاحظ معنى كليّاً، ثمّ وضع اللفظ لمصاديقه بحيث يكون كلّ مصداق معنى مستقلّاً له، فيكون الموضوع له متعدّداً بوضع واحد، والاشتراك المعنوي ما يتحقّق بوضع واحد للموضوع له الواحد الجامع بين المعنيين أو المعاني.

والقائل بالأعمّ يدّعي في ما نحن فيه اشتراكاً معنوياً، فلابدّ له من مفهوم

جامع بين المتلبّس والمنقضي حتّى يكون الموضوع له اللفظ المشتقّ، وحينئذٍ لا شكّ في أنّه لا يتحقّق جامعٌ ذاتي بينهما، فإنّ المتلبّس واجد ومرتبط بالمبدأ فعلاً، والمنقضي فاقد وغير مرتبط بالمبدأ فعلاً، ولا اشتراك بين الواجديّة الفعليّة والفاقديّة الفعليّة من حيث الماهيّة والذات.

وأمّا الجامع الانتزاعي فلابدّ له من ثلاث خصوصيّات: **الأولى**: أن لا يكون للزمان دخل في معنى المشتقّ.

الثانية: أن لا يكون معنى المشتقّ معنى مركبّاً؛ لأنّه بسيط على ما حقّقه المحقّقون.

الثالثة: أن ينسبق إلى الذهن من سماع هيئة المشتقّ.

ولاريب في أنّ الجامع الانتزاعي مع حفظ هذه الخصوصيّات لا يكون قابلاً للتصوّر أصلاً. وعلى هذا لا محلّ للبحث مع الأعمّي في مقام الإثبات، ولكنّ الإشارة إلى أدلّته لاتخلو من فائدة.

أدلّة القول بالأعمّ

احتجّ القائل بالأعمّ بعدّة وجوهٍ:

الأوّل ـ التبادر: بأنّ المنسبق عن المشتقّ هو المعنى العامّ الشامل للمتلبّس بالمبدأ والمنقضي عنه. وقد عرفت أنّ المتبادر منه خصوص المتلبّس بالمبدأ دون الأعمّ مع ملاحظة دليل التضادّ.

الثاني: عدم صحّة سلب المقتول والمضروب بملاحظة المعنى المرتكز في الذهن عمّن انقضى عنه المبدأ، فيصحّ أن يقال: «بكر مضروب زيد» أو «مقتوله»، بدون رعاية علاقة، وعدم صحّة السلب علامة الحقيقة.

وفيه: أوّلاً: أنّ اسم المفعول خارج عن محلّ النزاع عند بعض الأجلّة

كالمحقّق النائيني[١] وصاحب الفصول ﷺ[٢].

وثانياً: أنّ إطلاق المشتقّ إن كان بلحاظ حال التلبّس فيكون حقيقةً بلا إشكال ولو كان الجري بعد الانقضاء، مثل قولك: «زيدٌ كان مضروب بكر أو مقتوله»، وأمّا إن كان الإطلاق بعد الانقضاء بلحاظ حال النسبة والجري -مثل قولك: «زيدٌ مضروب بكر في هذا اليوم»- فلا يكون حقيقة ولا يخلو عن مسامحة.

وثالثاً: أنّه لا يصحّ التفكيك بين اسم الفاعل والمفعول مع أنّهما متضايفان، فإن كان إطلاق المضروب بعد الانقضاء بنحو الحقيقة يكون إطلاق الضارب بعد الانقضاء أيضاً كذلك. فهذا الدليل باطلٌ.

الثالث: دلالة آية حدّ السارق والسارقة والزاني والزانية على الأعمّ؛ بأن تصدق عليهم هذه العناوين بنحو الحقيقة حين إجراء الحدّ؛ لأنّ الحدّ منوط بصدق هذه العناوين، وإن قلنا بعدم صدقها بعد الانقضاء بنحو الحقيقة فهو مخالفٌ لصريح الآية الشريفة، فيستفاد منها أنّ المشتقّ حقيقة في الأعمّ، كما استدلّ بها أيضاً المفصّل بين المحكوم عليه والمحكوم به.

وفيه: أوّلاً: أنّا نعلم خارجاً أنّ آيات الحدود منوطة بأصل تحقّق المبادئ لا بصدق العناوين بنحو الحقيقة، فالموجب للحدّ هو تحقّق الزنا والسرقة، سواء صدقت عليه العناوين بنحو الحقيقة أو المجاز.

وثانياً: أنّ إطلاق هذه العناوين بعد الانقضاء يكون بلحاظ حال التلبّس، مثلاً: السارق يعني من كان متلبّساً بالسرقة في ظرف تحقّق السرقة، والزاني

---

(١) فوائد الأصول ١: ١٢٤-١٢٧.

(٢) الفصول الغروية: ٦٠.

يعني من كان متلبّساً بالزنا في ظرف تحقّق الزنا، ولا شكّ في أنّ استعمال المشتقّ بلحاظ حال التلبّس في موارد الانقضاء حقيقة.

وثالثاً: أنّ الاستعمال في المنقضي في القضايا الحقيقيّة غير معقول، بل يكون الاستعمال فيها دائماً في المتلبّس، فإنّ القضيّة إن كانت خارجيّة ـ مثل زيد ضاربٌ ـ يتصوّر لها حالتي التلبّس والانقضاء، وأمّا إن كانت حقيقيّة فلا يعقل فيها حال الانقضاء؛ إذ الموضوع فيها عبارة عن الأفراد المقدّرة الوجود والمحقّقة الوجود، ولا يختصّ بالأفراد المحقّقة الوجود وحدها، كما في قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾[2]، فإنّ المراد منهما أنّ كلّ شخص يفرض تلبّسه بالزنا أو السرقة فهو محكوم عليه بجلدة أو بقطع يده، فالمشتق في كلتا الآيتين استعمل في المتلبّس؛ إذ الموضوع فيهما هو كلّ إنسان يفرض تلبّسه بالزنا أو السرقة في الخارج، ومعلوم أنّه لا يتصوّر له حالتي التلبّس والانقضاء، بل عنوان الزاني أو السارق صادق دائماً فيمن تلبّس بالمبدأ. هذا ما قال به بعض الأعلام.

الرابع: ما ذكره صاحب الكفاية‏[3] وهو استدلال الأئمّة‏ بقوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾، فقال الخليل سروراً بها: ﴿وَمِن ذُرِّيَّتِي﴾؟ قال الله عزّ وجلّ: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾[4] على عدم لياقة من عبد صنماً أو وثناً لمنصب الإمامة والخلافة تعريضاً بمن تصدّى لها ممّن عبد الصنم

---

(١) النور: ٢.

(٢) المائدة: ٣٨.

(٣) كفاية الأصول ١: ٧٤.

(٤) البقرة: ١٢٤.

مدّة مديدة.

ومن الواضح توقّف الاستدلال على كون المشتقّ موضوعاً للأعمّ، وإلّا لما صحّ التعريض؛ لانقضاء تلبّسهم بالظّلم وعبادتهم للصنم حين التصدّي للخلافة، فلابدّ من وضع المشتقّ للأعمّ؛ ليصدق عليهم عنوان الظالم فعلاً فيندرجوا تحت الآية.

وجوابه: ـكما قال المحقّق الخراساني‰ـ: أنّ المشتقّات التي تؤخذ في موضوعات الأحكام تكون على ثلاثة وجوه:

الأوّل: أن تكون لمحض الإشارة إلى ما هو الموضوع من دون دخل لها في موضوعيّته أصلاً، فالعنوان الملحوظ يكون مشيراً إلى الموضوع ومعرّفاً له، كقوله‰: «عليك بهذا الجالس»[1]، وأشار إلى زرارة. وقولك: «أكرم من في الدار»، ونحو ذلك.

الثاني: أن تكون للإشارة إلى عليّة المبدأ للحكم، بحيث يكون اتّصاف الذات به آناً مّا كافياً في تشريع الحكم من دون دورانه مدار المبدأ بقاءً، فصدق المشتقّ على الذات كافٍ في الحكم حدوثاً وبقاءً، نظير موضوعيّة السارق والزاني والجاني ونحو ذلك لوجوب الحدّ.

الثالث: أن تكون للإشارة إلى علّيّة المبدأ للحكم حدوثاً وبقاءً، بحيث يكون الحكم منوطاً بوجود المبدأ وبقائه، نظير العالم والعادل في دوران الحكم من جواز التقليد والاقتداء وغيرهما مدار وجود العلم والعدالة، وعدم كفاية وجودهما آناً مّاً في بقاء الحكم.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ أخذ العنوان في الآية الشريفة يكون على النحو

(١) الوسائل ٢٧: ١٤٣، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٩.

الثاني؛ بقرينة صدر الآية، وأنّها في مقام بيان جلالة منصب الإمامة، وأنّها من أعظم المناصب الشامخة الإلهيّة التي لا يليق بها كلّ أحد، فمن اتّصف في آنٍ من آنات عمره برذيلة من الرذائل لا يليق بأن تناله الخلافة، فلا يتمّ استدلال القائلين بالأعمّ بالآية الشريفة، فالمشتق حقيقة في خصوص المتلبّس بالمبدأ كما لا يخفى.

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني‌ﷺ[1] بعد نقل أدلّة القولين في المسألة والنقض والإبرام فيها نبّه على أُمور:

بساطة مفهوم المشتق

الأوّل: في أنّ مفهوم المشتقّ ومعناه التصوري بسيطٌ أم مركّب؟

ولا شكّ في أنّ صدق عنوان الاشتقاقي متوقّف على تحقّق الذات والمبدأ والارتباط بينهما، وإنّما البحث في أنّ ما ينسبق من سماع لفظ المشتقّ إلى الذهن هل هو معنى بسيط أو مركّب؟ ولا يخفى أنّ معنى البساطة بحسب المفهوم -كما قال صاحب الكفايةﷺ- وحدته إدراكاً وتصوّراً، بحيث لا يتصوّر عند تصوّره إلّا شيء واحد لا شيئان وإن انحلّ بتعمّل من العقل إلى شيئين كإنحلال مفهوم الشجر أو الحجر إلى شيء له الحجريّة أو الشجريّة مع وضوح بساطة مفهومهما.

واعلم أنّ أصل كلامه في مفهوم البسيط في كمال الصحّة والمتانة، إلّا أنّ التشبيه المذكور ليس بصحيح؛ إذ المراد من التحليل العقلي في باب المشتقّ ما يرتبط بمقام الدلالة والموضوع له للهيئة، وأمّا تحليل الحجر بشيء له الحجريّة

---

(١) كفاية الأصول ١: ٨٢.

فلا يرتبط بهذا المقام، بل هو مربوط بواقعيّة الحجر أو الشجر.

وإذا كان هذا معنى البسيط فالتركيب هو ما ينسبق إلى الذهن معنيان من سماع اللّفظ مثل ما ينسبق إليه من سماع اللفظين، نحو «ابن زيد»؛ إذ لاشكّ في انسباق المعنيين إلى الذهن من سماع لفظ المضاف والمضاف إليه وإن كانت النسبة ناقصة. فالتركيب ههنا ـ يعني انسباق المعنيين إلى الذهن ـ من لفظ الضارب ـ مثلاً ـ نحو ذات ثبت له الضرب.

وقال بعض الأعلام[1]: «هذا المعنى غريبٌ من المحقّق صاحب الكفايةﷺ؛ لأنّ مورد النزاع هو البساطة والتركيب بحسب التحليل والواقع لا بحسب الإدراك والتصوّر، وذلك لأنّ البساطة الإدراكيّة تجتمع مع تركّب المفهوم حقيقة؛ ضرورة أنّ المتفاهم في مرحلة التصوّر من كلّ لفظ مفرد عند الإطلاق معنى بسيطٌ، سواء كان في الواقع أيضاً بسيطاً أم كان مركّباً. فلا معنى لأن يجعل مركز البحث البساطة والتركيب بحسب التصوّر والإدراك».

ثمّ حكى عن الفلاسفة والمتأخّرين من الأُصوليّين قولهم ببساطة المفاهيم الاشتقاقيّة، وأنّهم قد أصرّوا على أنّه لا فرق بين المشتقّات ومبادئها حقيقة وذاتاً، وإنّما الفرق بينهما بالاعتبار ولحاظ الشيء مرّةً «لا بشرط»، ومرّة أُخرى «بشرط لا». فيكون معنى الضارب هو معنى الضرب الذي يجري ويحفظ في جميع المشتقّات، يعني نفس الحدث الذي يعبّر عنه بالفارسي بـ«كتك»، إلّا أنّ المبدأ إذا لوحظ «بشرط لا» فلا يكون قابلاً للحمل على الذات، مثل: «زيدٌ ضربٌ»، وإذا لوحظ «لا بشرط» فيكون قابلاً له مثل «زيد ضاربٌ» فلا فرق بين الضارب والضرب من جهة المعنى أصلاً. فكما أنّ

---

(١) محاضرات في أُصول الفقه ١: ٢٦٦ـ٢٦٧.

معنى الضرب لا يكون قابلاً للانحلال فمعنى الضارب أيضاً كذلك.

ولكنّ بطلانه أظهر من الشمس، فإنّه كما قلنا في المعاني الحرفيّة أنّها واقعيّات وحقائق تحتاج في تحقّقها إلى تحقّق الظرف والمظروف والنسبة بينهما، وهكذا في المعنى الاشتقاقي كالضارب فلابدّ في تحقّقه من وجود الذات والمبدأ وتلبّسها به؛ إذ لا شكّ في أنّ صرف الاعتبار واللحاظ لا يوجب تحقّقه أصلاً، فيكون لفظ الضارب في جملة «زيد ضاربٌ» حاكياً عن الواقعيّة وهي تلبّسه بالمبدأ، بخلاف لفظ «الضرب» في قولك: «زيدٌ ضربٌ»، فاعتبار المبدأ وتخيّله «لا بشرط» أو «بشرط لا» لايوجب إيجاد الواقعيّة أو تغييرها في الخارج، فكيف يكون معنى الضارب هو معنى الضرب؟! ومعلوم أنّ معنييهما متغايران، كما يستفاد من تعبير المحقّق الشريف عن معنى المشتقّ بالمعنى البسيط المنتزع عن الذات المتلبّس بالمبدأ حين الاستدلال لبساطته، فالمنتزع غير المنتزع منه.

فالأولى أن يكون المراد من البساطة والتركيب بحسب الإدراك والتصوّر لا بحسب التحليل العقلي حتّى لا يفضي الكلام إلى هذا القول الباطل.

إلّا أنّ بعض الأعلام قال بأنّه: لو كان المراد البساطة والتركيب بحسب الإدراك فلا نحتاج إلى إقامة البرهان الذي أقامه المحقّق الشريف على البساطة، والظاهر أنّ إثبات البساطة اللحاظيّة لا يحتاج إلى مؤونة الاستدلال وإقامة البرهان، فإنّ المرجع الوحيد لإثباتها فهم أهل العرف أو اللّغة، ولا إشكال في أنّهم يفهمون من المشتقّ معنى واحداً كما يفهمون من غيره من الألفاظ المفردة ذلك.

وجوابه متوقّف على نقل بيان المحقّق الشريف وإيراد شارح المطالع[1] على

(١) شرح المطالع: ١١.

التعريف الذي ذكره الماتن للفكر، وهو: أنّ الفكر: ترتيب أُمور معلومة لتحصيل أمر مجهول. ثمّ استشكل عليه الشارح بأنّه لا يشمل التعريف بالفصل وحده أو بالخاصّة وحدها، مثل تعريف الإنسان بالحدّ الناقص أو بالرسم الناقص كقولنا: الإنسان ناطق أو ضاحك، ولا شكّ في تجويز المنطيقيّين لهذين التعريفين للإنسان، فلا ضرورة لترتيب أمور، بل يكفي أمر واحد معلوم لتحصيل أمر مجهول.

فأجاب عنه بأنّ التعريف بالمفردات إنّما يكون بالمشتقّات، والمشتقّ وإن كان في اللفظ مفرداً إلّا أنّه من حيث المعنى مركّب، فيكون معنى الناطق شيء له النطق، ومعنى الضاحك شيء له الضحك، فيتحقّق في التعريف بالفصل، أو الخاصّة أيضاً ترتيب أُمور معلومة بحسب دقّة النظر.

وأورد المحقّق الشريف في حاشيته[1] على شرح المطالع بما ملخّصه: أنّ الشيء الذي هو جزء معنى المشتقّ إن أُريد به مفهومه لزم منه دخول العرض العامّ في الفصل المقوّم للذات؛ لأنّ مفهوم الشيء من الأعراض العامّة؛ لصدقه على الأُمور المتباينة من جميع الجهات كالواجب والممكن والممتنع، وهو محال. وإن أُريد به مصداقه لزم انقلاب القضيّة الممكنة ضروريّة؛ لاستلزامه حمل الشيء على نفسه وهي الضرورة، فإنّ قولنا: «الإنسان ضاحك» قضيّة ممكنة بالإمكان الخاصّ، والمصداق الذي له الضحك هو عين الإنسان، فيرجع معناه إلى قولنا: «الإنسان إنسان له الضحك»، ومن المعلوم أنّ حمل الشيء على نفسه ضروري، فانقلبت جهة الإمكانيّة إلى الضروريّة، وهو أيضاً محال. فلابدّ من الالتزام ببساطة المشتقّ؛ لئلّا يلزم شيء من هذين المحذورين.

---

(١) المصدر السابق.

هذا، والمستفاد من كلام شارح المطالع أنّ معنى الناطق وإن كان بالنظر البدوي مفرداً لكنّه بحسب دقّة النظر مركّب، ولكن هل هو نفس المعنى الذي ذكره صاحب الكفاية بأنّ المقصود من البسيط ههنا البساطة في مقام الإدراك والتصوّر؟ وهذا لاينافي التركّب عند التحليل، والمراد من التحليل في كلام صاحب الكفاية‌ؒ هو دقّة النظر في كلام شارح المطالع حتّى لا يكون بينهما فرق إلّا بالتسمية، بأنّ شارح المطالع سمّاه مركّباً، وصاحب الكفاية سمّاه بسيطاً.

والتحقيق: أنّ قول شارح المطالع في التركيب ههنا يشبه تركيب «غلام زيد» إلّا أنّ معنى «غلام زيد» مركّبٌ بحسب بادئ النظر، ومعنى «ضاحك» مركّب بحسب دقّة النظر، فلا فرق بين «الضاحك» و «غلام زيد» في مقام الإدراك والتصوّر من حيث تركّب المعنى أصلاً، بخلاف ما قال به المحقّق الخراسانيؒ، فإنّه لا تركّب في معنى «الضاحك» و «الناطق» في مقام الإدراك والتصوّر عنده أصلاً.

على أنّ البساطة التي ادّعاها المحقّق الشريف هي البساطة عند الإدراك والتصوّر بحسب دقّة النظر[1]، فإنّه إذا كان معنى «الناطق» و «الضاحك» بحسب النظر الدقّي التصوّري مفرداً فلايستلزم أخذ العرض العامّ في الفصل وتبديل القضيّة الممكنة بالضروريّة وإن كان بحسب التعمّل والتحليل مركّباً.

---

(١) لا يخفى أنّ المراد من المركّب بحسب الإدراك والتصوّر أن يكون المعنى المتبادر إلى الذهن مركّباً في الواقع مثل المعنى المتبادر من «غلام زيد»، والبسيط بعكسه، والمراد من المركّب بحسب التحليل أن لا يكون المعنى المتبادر إلى الذهن كذلك، بل كان في الواقع واحداً، ولكنّ العقل بالتعمّل والتعقّل والتحليل يجعله مركّباً، والبسيط بعكسه، ولا يذهب عليك أنّ دقّة النظر في العبارة عبر التحليل العقلي، والمقصود منه أن يكون المعنى مركّباً في الواقع ولكنّه في بادئ النظر يتصوّر بسيطاً، ومع دقّة النظر يكشف الحال.

ومن مجموع ذلك يتبيّن أنّ محلّ النزاع هو البساطة والتركيب بحسب الإدراك والتصوّر، لا بحسب التحليل العقلي، بعكس ما يقول به بعض الأعلام، والدليل العمدة للبساطة أو التركيب في معنى المشتقّ مثل أصل معناه هو التبادر، إلّا أنّ المحقّق الشريف بلحاظ كونه منطقيّاً استدلّ بالبرهانين المذكورين.

ولا يخفى أنّ البرهانين المذكورين على فرض صحّتهما لا يثبتان أن يكون معنى المشتقّ بسيطاً؛ إذ يمكن أن يكون مفهوم ومعنى المشتقّ مركّباً بدون دخالة الشيء مفهوماً ولا مصداقاً فيه خصوصاً مع القول بعدم الفرق بين المبدأ والمشتقّ إلّا بالاعتبار، فيمكن أن يقال: إنّ معنى المشتقّ مركّب من المبدأ ونسبته إلى الذات، ولاينفي هذا بالبرهانين المذكورين.

والتحقيق: أنّ برهان المحقّق الشريف مخدوشٌ من أصله.

وأُجيب عن برهانه الأوّل بأنّ الشيء ليس بعرض عامّ، وقد ذكرنا فيما تقدّم أنّ ذلك لا يكون قابلاً للإنكار بعد صدقه على المقولات العشر المتباينة والواجب والممتنع والممكن، حتّى على القول بأنّ الشيء هو الوجود؛ إذ الوجود أيضاً لا يكون من ذاتيّات الإنسان كالجنس والفصل.

والجواب الصحيح عنه ـ كما قال به صاحب الكفاية[1] وجماعة من الفلاسفة المتأخّرين منهم السبزواري[2] في حاشيته على منظومته ـ: أنّ «الناطق» ليس بفصلٍ حقيقيّ، بل هو لازم ما هو الفصل وأظهر خواصّه؛ إذ لا يمكن وصول أحدٍ إلى حقائق الأشياء وفصولها الحقيقيّة ماعدا الباري سبحانه

(١) كفاية الأصول ١: ٧٨ـ٧٩.

(٢) يستفاد هذا من حاشيته على الأسفار ٢: ٢٥.

وتعالى، ولذا وضعوا مكان الفصل لازمه وخاصته، فالناطق ليس بفصل حقيقي للإنسان، بل هو فصل مشهوري وضع مكانه، فإنّ النطق إمّا أن يكون بمعنى الإدراك والعلم وهو من مقولة الكيف النفساني أو الإضافة أو الإنفعال على الخلاف في ماهيّة العلم، وإمّا أن يكون بمعنى التكلّم فهو من مقولة الكيف المسموع، وعلى التقديرين يكون النطق عرضاً، فكيف يكون مقوّماً للجواهر؟! فلا يلزم من أخذ مفهوم الشيء في معنى المشتقّ إلّا دخول العرض العامّ في الخاصّة، بمعنى دلالة هيئة المشتقّ على العرض العامّ المقرون بالخاصّة.

ويشهد له أنّه ربّما يجعلون اللازمين مكان فصل واحد كالحساس والمتحرك بالإرادة في تعريف الحيوان، مع أنّه لا يعقل أن يتقوّم الشيء الواحد بفصلين قريبين في رتبة واحدة، وحينئذٍ لا بأس بأخذ مفهوم الشيء في مثل الناطق، فإنّ مفهوم الشيء وإن كان عرضاً عامّاً لجميع الأشياء الخارجيّة والمعقولات الثانية، إلّا أنّه بعد تقييده بالنطق صار من أظهر خواصّ الإنسان؛ لاختصاص الشيء الذي له النطق بالإنسان.

وأجاب صاحب الفصول[١] عن برهانه الثاني: أنّ المحمول في مثل قولنا: «زيدٌ ضاحك» ليس مصداق الضاحك وهو الإنسان مطلقاً لتنحلّ القضيّة إلى قولنا: «الإنسان إنسان» فتكون ضروريّة، بل المحمول هو الإنسان المقيّد بالضحك، يعني إنسان له الضحك، وإثباته للإنسان لا يكون ضروريّاً، فتبقى جهة الإمكانيّة بعد هذا التحليل أيضاً.

وقال المحقّق الخراساني[٢] في مقام الدفاع عن الانقلاب المذكور: إنّ عدم

---

(١) الفصول الغروية: ٦١.

(٢) كفاية الأصول ١: ٧٩ ـ ٨٠.

كون ثبوت القيد ضروريّاً لايضرّ بدعوى الانقلاب، فإنّ المحمول ـ كالضاحك في المثال ـ إمّا هو ذات المقيّد؛ بأن يكون القيد خارجاً عنه والتقيّد داخلاً فيه، وإمّا هو مجموع القيد والمقيّد. وعلى الأوّل يلزم الانقلاب قطعاً؛ إذ المفروض أنّ المحمول هو ذات المقيّد كالإنسان الذي هو جزء لمعنى الضاحك، وثبوته للإنسان ضروري بلا ريب، وأمّا التقيّد بالضحك بلحاظ كونه معنى حرفيّاً قائماً بالذات المقيّد فلا يصلح للحمل الذي لابدّ فيه من اللحاظ الاستقلالي، فالقضيّة لا محالة تكون ضروريّة.

وعلى الثاني يلزم الانقلاب أيضاً، إلّا أنّه في جزء القضيّة لا في تمامها؛ لأنّ المحمول مركّب يحمل كلّ جزء منه على الموضوع، ولذا تنحلّ قضيّة: «الإنسان ضاحك» إلى قضيّتين، وهما: «الإنسان إنسانٌ» و«الإنسان له الضحك»؛ لأنّ المفروض أنّ «ضاحك» ينحل إلى «إنسان له الضحك»، فإنسان المطوي في الضاحك يحمل على الإنسان الموضوع، ولا شكّ في أنّ هذه القضيّة ضروريّة، كما أنّ الجزء الآخر من المحمول المركّب ـ وهو له الضحك ـ يحمل أيضاً على الإنسان الموضوع، ويقال: «الإنسان له الضحك»، وهي قضيّة ممكنة، فالانقلاب إلى الضروريّة ثابت على كلّ حال، سواء كان المحمول ذات المقيّد أم المجموع من القيد والمقيّد.

ثمّ استشهد بكلام الشيخ والفارابي في عقد الوضع بقوله: فعقد الحمل ينحلّ إلى القضيّة، كما أنّ عقد الوضع ينحلّ إلى قضيّة مطلقة عامّة عند الشيخ، وقضيّة ممكنة عامّة عند الفارابي. والمراد من المطلقة العامّة أن تكون الفعليّة مأخوذة في الموضوع، فالمقصود من الإنسان الموضوع في قضيّة ما يكون بالفعل إنساناً. بخلاف الممكنة العامّة فإنّ المراد منها أن تكون الإمكان

مأخوذة في الموضوع، فالمقصود من الإنسان الموضوع في قضيّة ما يكون بالإمكان إنساناً، فإذا كان الحال في عقد الوضع كذلك فالأمر في عقد الحمل أوضح.

ومن المعلوم أنّ كلامه ﷺ في هذا المقام في مرتبة من الضعف والبطلان، وأمّا فرض الأوّل في كلامه فإنّ المعنى الحرفي سنخ من الحقائق ونوع من الواقعيّات، وإن احتاج في تحقّقه إلى الأمرين إلّا أنّ واقعيّته لا تكون قابلة للإنكار كما حقّق في محلّه، فإذا كان المحمول الإنسان بوصف التقيّد وللتقيّد دخلٌ في المحمول فالقضيّة ليست بضروريّة، وإلّا يلزم أن يكون معنى «الكاتب» و «الضاحك» و «الناطق» هو معنى الإنسان، وهو كما ترى، فلا ترجع قضيّة: «الإنسان ضاحكٌ» إلى قضيّة «الإنسان إنسانٌ»، فلا محالة يبقى جهة الإمكان بحالها بعد حكاية المعنى الحرفي عن الواقعيّة والحقيقة.

وأمّا الفرض الثاني في كلامه فإنّه إن سلّمنا الانحلال في القضيّة وأنّ إحدى القضيّتين ضروريّة وأُخرى ممكنة، فحينئذٍ إن قلت بعدم تحقّق الانقلاب فهذا لايكون جواباً لصاحب الفصول، وإن قلت بتحقّقه ـ كما هو ظاهر الجواب ـ فهو غير صحيح؛ إذ النتيجة بلحاظ ملاحظة المجموع تابعة لأخسّ المقدّمتين، فإذا لوحظت القضيّة الضروريّة والممكنة معاً فلا محالة تكون جهة المجموع ممكنة؛ لأنّ الإمكان أخسّ من الضرورة، كما ثبت في محلّه، فأين يلزم الانقلاب؟! مع أنّ أصل الانحلال ليس بصحيح؛ لأنّ الموضوع في قضيّة «الإنسان ضاحك» هو الإنسان، والمحمول على فرض أخذ مصداق الشيء في المشتقّ هو إنسان له الضحك، فلم يكن إنسان ثالث في البين حتّى يجعل موضوعاً في القضيّة الثانية.

والغريب منه مقايسته عقد الحمل بعقد الوضع، والقول بأنّ عقد الحمل ينحلّ إلى قضيّة كما أنّ عقد الوضع ينحلّ إلى قضيّة.

ووجه الغرابة: أنّ هذا ليس بمعنى الانحلال الحقيقي إلى القضيّتين المذكورتين حتّى تكون قضيّة واحدة منحلّة إلى أربع قضايا من جهة انحلال عقد الوضع وعقد الحمل، بل معناه انحلال المحمول إلى أمرين وقضيّة واحدة مثل أن يكون المحمول جملةً، فكما أنّ رجوع عقد الوضع إلى ممكنة عامّة أو مطلقة عامّة لا يوجب انحلال أصل القضيّة إلى قضيّتين كذلك في عقد الحمل، فلا يستلزم تركّب معنى المشتقّ انقلاب مادّة الإمكان إلى الضرورة كما عرفت.

ثمّ إنّ الجزء الثاني من كلام المحقّق الشريف ـ وهو دخالة مصداق الشيء في معنى المشتقّ ـ خارجٌ عن محلّ النزاع، فإنّه يستلزم أن يكون الوضع في المشتقّ عامّاً والموضوع له خاصّاً، مع أنّه لم يقل به أحد القائلين بالتركيب والبسيط، حتّى أنّ القائلين بعدم الفرق بين المشتقّ والمبدأ إلّا بالاعتبار سلّموا كون الموضوع له فيه عامّاً، ولم يقل أحد منهم بأنّ بينهما فرقاً آخر، وهو كون الموضوع له في المشتقّ خاصّاً، على أنّ مصداق الشيء في القضايا الحمليّة كـ«زيدٌ كاتب» كان معيّناً، وكذا إذا كان المشتقّ عنواناً يختصّ بنوع خاصّ كالضاحك ـ مثلاً ـ وأمّا إذا لم يختصّ العنوان بنوع خاصّ كقولنا: «حسّاسٌ متحرّكٌ بالإرادة» فتحصيل المصداق أمر لايمكن المساعدة عليه، فلابدّ لنا إمّا من الالتزام بالإبهام في معناه، وإمّا من الالتزام بأخذ مفهوم الشيء في معنى المشتقّ، ولكن الإبهام مردود؛ لعدم الفرق بين الكاتب والمتحرّك من جهة عدم الإبهام في المعنى.

فمحلّ البحث ومدار الكلام هو أخذ مفهوم الشيء في معنى المشتقّ ولا ينفيه

دليل المحقّق الشريف كما مرّ.

وقال صاحب الكفاية[1]: «ثمّ إنّه يمكن أن يستدلّ على البساطة بضرورة عدم تكرّر الموصوف في مثل «زيد الكاتب كذا»، ولو كان المشتقّ مركّباً من الشيء مفهوماً أو مصداقاً لزم تكرّره؛ بأن يقال في المثال «زيد الذي شيء له الكتابة» إن كان المأخوذ في معنى المشتقّ مفهوم الشيء، و«زيدٌ الذي زيدٌ له الكتابة» إن كان المأخوذ فيه مصداق الشيء».

وفيه: أنّه لو سلّمناه في صورة أخذ مصداق الشيء مع خروجه عن محلّ النزاع لا نسلّمه في صورة أخذ مفهوم الشيء قطعاً؛ إذ مع رفع «الذي» تكون جملة «زيدٌ شيء له الكتابة» قضيّة حمليّة، فلا تكرّر في الموصوف أصلاً؛ لأنّ الموصوف هو «زيدٌ»، لا «شيءٌ» و «زيدٌ»، والمستفاد من كلامه ﷺ أنّه يقول بما مرّ من انقلاب الإمكان إلى الضرورة عن المحقّق الشريف، مع أنّ ظاهر كلامه يوهم أنّه كلام جديد، فأخذ مفهوم الشيء بعنوان عرض عامّ في معنى المشتقّ لا يوجب تكرّر الموصوف كما لا يخفى.

واستدلّ أيضاً للبساطة بأنّه لو أُخذ مفهوم الشيء في المشتقّ يلزم دخالة شيء آخر غير المبدأ والذات في معنى المشتقّ، وهي نسبة الذات إلى المبدأ، وحينئذٍ تشتمل قضيّة «الإنسان ضاحكٌ» على نسبتين: نسبة في المشتقّ ونسبة في القضيّة، ومن المعلوم أنّه لا يتحقّق فيها إلّا نسبة واحدة، ومن هنا نستكشف عدم دخالة مفهوم الشيء في معناه.

وفيه: أوّلاً: أنّ النسبة في المشتقّ غير النسبة في القضيّة؛ إذ الأُولى ناقصة والثانية تامّة، فإنّ النسبة التامّة لا تصلح لأن تقع محمولاً في القضيّة؛ إذ لابدّ في

---

(١) كفاية الأصول ١: ٨٣ ـ ٨٤.

المحمول من كونه مفرداً أو مركّباً ناقصاً.

وثانياً: أنّ النسبة الناقصة المأخوذة في المشتقّ متقدّمة من حيث الرتبة على النسبة التامّة في القضيّة، فإنّ النسبة في القضيّة متأخّرة عن المحمول المأخوذ فيه النسبة الناقصة رتبةً.

وثالثاً: لا ارتباط بين النسبتين أصلاً؛ لعدم الاتّحاد في الموضوع والمحمول، فإنّ الموضوع في نسبة المحمول التي استفيدت من كلمة «له» هو «شيء»، وفي القضيّة «إنسانٌ» موضوع و«شيء له الضحك» محمول، وهذا غير قادح.

فالحقّ في المسألة بعد عدم تماميّة أدلّة القائلين بالبساطة وعدم نفي الأدلّة المذكورة دخالة مفهوم الشيء في معنى المشتقّ، وبعد أن ظهر احتياج معنى المشتقّ في تحقّقه إلى المبدأ والذات، وتلبّسها به ولو بعنوان المنتزع منه كما قال به المحقّق الشريف أنّ المتبادر من لفظ المشتقّ هو معنى المركّب لا البسيط، فكما أنّه يتبادر من سماع المصدر «ضرب» الحدث ومن سماع فعل الماضي «ضرب» الحدث مع النسبة في الزمان الماضي، كذلك يتبادر من سماع لفظ المشتقّ، مثل: «ضارب الإنسان» المتلبّس بالضرب، بلحاظ اختصاص الضرب بالإنسان، وكذلك يتبادر من لفظ الأبيض الشيء الذي عرض له البياض، فيما ينسبق إلى الذهن من المشتقّ عبارة عن المعنى المركّب، وهو الذات ـ مفهوم شيء ـ والحدث والنسبة بينهما، فلا فرق بين المشتقّ والأفعال من حيث تركّب المعنى من الأمور الثلاثة المذكورة فيهما، إلّا أنّ الأفعال تنطبق على الزمان في الزمانيّات، فالضارب يعني شيء ثبت له الضرب، ومن الممكن أن يكون للفظ المفرد معنى تركيبيّ، لا سيما اللفظ الذي له مادّة وهيئة، وكان لكلّ منهما وضع على حدة وإن لم يكن للمادّة تحصّل إلّا بالهيئة، ألا ترىٰ أنّ

«غلام زيد» مفردٌ، ولكن لكلّ من «غلام» و«زيد» معنى مستقلٌّ؛ لتعددّ الوضع والموضوع له، وهكذا لفظ المشتقّ.

ولا يخفى أنّ بعض الأعلام أيضاً قائل بالتركيب، واستدلّ أيضاً بالتبادر، ولكنّه نقض لكلامه السابق، حيث إنّه ردّ كلام صاحب الكفاية بأنّ المراد من البساطة والتركيب ههنا البساطة والتركيب بحسب التحليل لا بحسب الإدراك والتصوّر.

بيان النقض: أنّ التركيب التحليلي لايناسب التبادر؛ لأنّ التبادر لايكون إلّا في مقام الإدراك والتصوّر، والتبادر مقدّم من حيث الرتبة على التحليل العقلي، فما ينسبق إلى الذهن ويقع تصويره فيه، فهو مربوط بعالم التصوّر والإدراك، فالقول بالتركيب التحليلي لايجامع التمسّك بالتبادر. هذا تمام الكلام في البساطة والتركيب في معنى المشتقّ.

الأمر الثاني: الفرق بين المشتق ومبدئه

وأمّا الفرق بين المشتقّ ومبدئه فإنّ كثيراً من الفلاسفة قالوا في هذا المقام: إنّ المشتقّ يكون «لا بشرط» والمبدأ يكون «بشرط لا»، ثمّ اختلف العلماء في مرادهم عن هذه العبارة.

وفسّرها صاحب الفصول[1] بأنّ مرادهم أنّ المشتقّ والمبدأ حقيقة واحدة، وكان لهما مفهوم واحد، إلّا أنّه إذا لوحظ واعتبر «لا بشرط» فيكون مشتقّاً ويصحّ حمله على الذات، وإذا لوحظ واعتبر «بشرط لا»، فيكون مبدءاً ولا يصحّ حمله عليها، كما سيأتي نظيره في بحث المطلق والمقيّد، فإنّ مفهوم الرقبة

(١) الفصول الغروية: ٦٢.

ـمثلاً ـ واحد، قد يلاحظه المولى حين جعله متعلّقاً للأمر «لا بشرط» بالنسبة إلى الإيمان والكفر، وقد يلاحظه «بشرط شيء» بالنسبة إلى الإيمان، وقد يلاحظه «بشرط لا» بالنسبة إلى الكفر، فالأمر يتمثّل بعتق الرقبة المؤمنة أو الرقبة غير الكافرة لو قلنا بالواسطة بين الكفر والإيمان كما في أطفال الكفار ـمثلاً ـ وهكذا لا فرق بين المشتقّ ومبدئه على هذا التفسير إلّا بالاعتبار واللحاظ، ولذا اعترض صاحب الفصول على أهل المعقول بأنّ هذا الفرق غير صحيح؛ لأجل امتناع حمل العلم والحركة على الذات، وإن اعتبرا «لا بشرط» فالاعتبار لا يغيّر المبدأ إلى المشتقّ، ومن هنا لا نشكّ في أنّ قولنا: «زيدٌ علم» ليس بقضيّة حمليّة صحيحة.

وأجاب عنه صاحب الكفاية ﷺ[1] بأنّ مرادهم ليس ما توهّم حتّى يرد الإشكال المذكور، وذلك بعد ما قال ﷺ: «إنّ في ذات المشتقّ خصوصيّة قابلة للحمل والجري على الذات، بلا دخل للحاظ المتكلّم وعدمه فيه، كقولنا: «زيدٌ عالمٌ» فإنّه لا فرق في اتّحاد الموضوع والمحمول الذي هو ملاك الحمل بينه وبين قولنا: «زيد إنسانٌ»، بخلاف المبدأ فإنّ في معناه خصوصيّة تأبىٰ عن الحمل على الذات، فالفرق بينهما عنده واقعي وحقيقي.

وبعد هذا البيان قال ﷺ: وإلى هذا يرجع ماذكره أهل المعقول في الفرق بينهما من أنّ المشتقّ يكون «لا بشرط»، والمبدأ يكون «بشرط لا»، أي يكون مفهوم المشتقّ غير آبٍ عن الحمل، ومفهوم المبدأ يكون آبياً عنه.

واعترض عليه المحقّق الأصفهاني ﷺ[2] بأنّ هذا الكلام منافٍ مع تصريح

(١) كفاية الأصول ١: ٨٣ـ ٨٤.

(٢) نهاية الدراية ١: ٢١٨ـ ٢٢٢.

أهل المعقول، فإنّ المحكي عن المحقّق الدوّاني في تعليقاته على شرح التجريد للقوشجي أنّه لا فرق بين المشتقّ ومبدئه الحقيقي دون مبدئه المشهوري ـ وهو المصدر ـ إلّا بالاعتبار.

ثمّ أقام دليلاً لبساطة مفهوم المشتقّ بما يشبه دليل المحقّق الشريف، وقال: «لا دخل للشيء مفهوماً ولا مصداقاً في معنى المشتقّ؛ إذ لو دخل في مفهوم الأبيض الشيء كان معنى قولنا: «الثوب الأبيض»: الثوب الشيء الأبيض، ولو دخل فيه الثوب بخصوصه كان معناه الثوب الأبيض، وكلاهما معلوم الانتفاء».

وهذا مغالطة منه؛ إذ المعنى في الصورة الأُولى هو: «الثوب شيء له البياض»، وفي الصورة الثانية هو: «الثوب ثوب الذي له البياض»، وعلى أيّ حال صرّح بأنّ الفرق بينهما إنّما هو بالاعتبار.

وصرّح أيضاً صدر المتألّهين[1] في شواهد الربوبيّة حيث قال: مفهوم المشتقّ عند جمهور علماء الكلام متحصّل من الذات والصفة والنسبة، وعند بعض المحقّقين هو عين الصفة، لاتّحاد العرض والعرض عنده بالذات، والفرق بكون الصفة عرضاً غير محمول إذا أُخذ في العقل «بشرط لا»، وعرضيّاً محمولاً إذا أُخذ «لا بشرط».

ويؤيّده نقل الحكيم السبزواري[2] في تعليقاته على الأسفار عن المحقّق الدوّاني وجهين آخرين: أحدهما: أنّا إذا رأينا شيئاً أبيض، فالمرئي بالذات هو البياض، ونحن نعلم بالضرورة أنّا قبل ملاحظة أنّ البياض عرض والعرض

(١) الأسفار ١: ٤٢.

(٢) المصدر السابق.

لا يوجد قائماً بنفسه نحكم بأنّه بياض وأبيضُ، ولولا الاتّحاد بالذات بين الأبيض والبياض لما حكم العقل بذلك في هذه المرتبة، ولم يجوّز قبل ملاحظة هذه المقدّمات كونه أبيض، لكنّ الأمر خلاف ذلك.

وحاصل الوجه الآخر: أنّ المعلّم الأوّل ومترجمي كلامه عبّروا عن المقولات بالمشتقّات ومثّلوا لها بها، فعبّروا عن الكيف بالمتكيّف، ومثّلوا لها بالحار والبارد، ولولا الاتّحاد لم يصحّ ذلك.

هذا، وفسّر الكلام المذكور في لسان أهل المعقول الحكيم السبزواري في تعليقاته على الأسفار بما يغاير تفسير صاحب الفصول وصاحب الكفاية معاً، وملخّصه: أنّ نفس حقيقة البياض وغيرها من الأعراض تارة تلاحظ بما هي وأنّها موجودة في قبال موضوعها، فهي بهذا اللحاظ بياض ولا يحمل على موضوعه، كيف وقد لوحظ فيه المباينة مع موضوعه والحمل هو الاتّحاد في الوجود. وأُخرىٰ تلاحظ بما هي ظهور موضوعها وكونها مرتبة من وجود موضوعها وطوراً لوجوده وشأناً من شؤونه، وظهور الشيء وطوره وشأنه لا يباينه، فيصحّ حملها عليه؛ إذ المفروض أنّ هذه المرتبة مرتبة من وجود الموضوع والحمل هو الاتّحاد في الوجود.

ولكنّ الإمام[1] على ما يستفاد من تقريراته أنّه استشكل أوّلاً على ما حكاه السبزواري عن المحقّق الدوّاني من أنّه: إذا رأينا البياض والعقل يحكم بالضرورة في المرحلة الأُولىٰ بأنّه أبيض، وملخّص إشكاله: أنّه لو فرضنا أن يحكم العقل كذلك، ولكنّ مفهوم المشتقّ ومعناه أمر لغوي وعرفي لابدّ من استفادته من العرف، ولا يصحّ القول بأنّ البياض أبيضٌ عند العرف قطعاً.

---

(١) تهذيب الأصول ١: ١٢٤ ـ ١٢٧.

وثانياً: على ما قال به المحقّق السبزواري من أنّ البياض قد تلاحظ بما هو ظهور موضوعه فيصحّ حمله عليه.

ويرد عليه: أنّ البياض على أيّ نحو يلاحظ ليس قابلاً للحمل أصلاً، فقولنا: «الجسم بياضٌ» ليس بقضيّة، بل القضيّة أن يقال: الجسم أبيضٌ. ومن هنا نكشف أنّ للأبيض معنى يكون بنفسه قابلاً للحمل، وللبياض معنى لا يكون بذاته كذلك.

على أنّ المقصود من المبدأ ما هو؟ فإنّ كان المراد منه المبدأ الحقيقي لا المشهوري، يعني المادّة السارية في ضمن المشتقّات كما هو الظاهر من كلمات أهل المعقول، وحينئذٍ يرد عليهم:

أوّلاً: أنّ اجتماع «بشرط لا» و «لا بشرط» في كلمة واحدة، مثل: «ضارب» كيف يعقل؟! إذ المادّة التي كان لها عنوان «بشرط لا» كيف تجتمع مع هيئة لها عنوان لا بشرط؟!

وثانياً: أنّ المادّة كما لا تحصّل لها من حيث اللفظ إلّا في ضمن الهيئة كذلك لا تحصّل لها من حيث المعنى إلّا في ضمن الهيئة، فليس لها معنى حتّى تكون قابلة للحمل.

وإن كان المراد من المبدأ المبدأ المشهوري ـ أي المصدر ـ فهو خلاف ظاهر كلمات أهل المعقول، بل خلاف تصريح المحقّق الدواني المتقدّم.

والحاصل: أنّ ما قال به صاحب الكفاية‏ في مقام الفرق بين المشتقّ ومبدئه من أنّ المشتقّ له معنى بذاته قابل للحمل، والمبدأ له معنى بذاته لا يكون قابلاً للحمل فهو الصحيح، وحينئذٍ إن قلنا: إنّ المبدأ هي المادّة غير المتحصّلة فعدم قابليّته للحمل تكون بنحو السالبة بانتفاء الموضوع كما قال به

الإمام، وإن قلنا: إنّ للمبدأ معنى متحصّلاً وهيئة المصدر وضعت لإمكان التنطّق به فيكون للمبدأ معنى غير قابل للحمل، فإن رجع كلام أهل المعقول إلى هذا المعنى فهو، وإلّا فليس بصحيح.

ثمّ إنّ صاحب الفصول[1] ذكر في ذيل جواب أهل المعقول مسألة أُخرى تحت عنوان «ملاك الحمل» وهي في الحقيقة جواب آخر على رأي أهل المعقول، وهي: أنّ الحمل يتقوّم بشيئين: أحدهما: المغايرة الدخيلة في تشكيل القضيّة الحمليّة، وثانيهما: الاتّحاد الدخيل في ظرف تحقّق الحمل من الخارج أو الذهن، فالتغاير قد تكون اعتبارياً والاتّحاد حقيقيّاً، مثل: «زيدٌ انسانٌ»، وقد يكون التغاير حقيقيّاً والاتّحاد اعتباريّاً؛ بأنّ الشيئين يعتبران ويلاحظان شيئاً واحداً، فيجعل المجموع الذي اعتبر واحداً موضوعاً، وجزء منه محمولاً، مثل: «الجسم بياض»، بخلاف الأبيض فإنّه قابل للحمل على الجسم بدون اعتبار الوحدة، فهذه ضابطة الحمل التي جعلها صاحب الفصول جواباً لأهل المعقول.

ولكنّ الفرض الثاني من كلامه وقع مورداً للإشكال؛ بأنّه كيف يعقل حمل أحد المتغايرين على الآخر بالوحدة الاعتباريّة؟! ولا يخفى أنّ صاحب الكفاية توهّم أنّ ملاك الحمل بتمامه عنده ملاحظة التركيب بين المتغايرين واعتبار كون مجموعهما بما هو مجموع واحداً، ولذا اعترض عليه بأنّ ملاك الحمل هو الهوهويّة والاتّحاد من وجه والمغايرة من وجه آخر، كما يكون بين المشتقّات والذوات، ولا يعتبر معه ملاحظة التركيب بين المتغايرين، مع وضوح عدم لحاظ ذلك في التحديد، مثل: «الإنسان حيوان ناطق» وسائر القضايا في طرف الموضوعات.

---

(١) الفصول الغروية: ٦٢.

والإنصاف أنّ هذا بعيد من كلام صاحب الفصول بمراحل، فإنّه في مقام جواب أهل المعقول وبيان الفرق بين المشتقّ ومبدئه، قال[1]: «حمل البياض على الجسم يحتاج إلى اعتبار التركيب، بخلاف حمل الأبيض عليه، فإنّه وكذا سائر المشتقّات يحمل عليه بدون الاعتبار كما لا يخفى؛ إذ الأبيض مع الجسم متّحدٌ حقيقةً.

ولعلّ منشأ توهّم المحقّق الخراساني‌ؒ تمثيل صاحب الفصول للمغايرة الوجوديّة بقوله: «الإنسان جسمٌ»؛ إذ لا مغايرة بينهما أصلاً، بل هما متّحدان من حيث الوجود.

وأمّا إشكاله الثاني على صاحب الفصول فوارد عليه، وهو: أنّ ملاحظة التركيب واعتبار المجموع أمراً واحداً منحلّ بالحمل؛ لاستلزامه المغايرة بين الموضوع والمحمول بالجزئيّة والكلّيّة، فهذا الحمل نظير حمل الأجزاء على الكلّ، والجزء بما هو جزء آبٍ عن الحمل على الكلّ وعلى جزء آخر، فلا يصحّ هذا الحمل؛ لمغايرة الجزء للكلّ وعدم الاتّحاد المصحّح للحمل بينهما.

وأمّا الإشكال المهمّ فهو: أنّ القضيّة الحمليّة ما تحكي وتخبر عن الواقعيّة الخارجيّة وتلقي الواقعيّة إلى السامع بدون زيادة ونقيصة، ففي الواقع وإن كان وجود العرض ـ كالبياض ـ مغايراً لوجود الجوهر ـ كالجسم ـ إلّا أنّ في مقام الحمل يحمل الأبيض على الجسم، ومعناه على القول بالتركيب في معنى المشتقّ عبارة عن شيء له البياض، ولا شكّ في أنّه لا مغايرة بين الجسم وشيء له البياض، بل تحقّق بينهما اتّحاد وهوهويّة، وإذا كان الأمر بحسب الواقع كذلك وفي مقام الإخبار أيضاً تلقي الصورة الواقعيّة طابق النعل بالنعل، فالقضيّة

---

(١) المصدر السابق.

الحمليّة صحيحة.

ومن هنا يتّضح أمران:

أحدهما: بطلان ما قال به صاحب الفصول من اعتبار الاتّحاد بين الجسم والبياض وصحّة حملها.

ووجه البطلان أنّ البياض مغاير للجسم من حيث الوجود ومباين له، فحينئذٍ إن كان الغرض من حملها إلقاء الواقع وإرادة الواقعيّة والإخبار عنها فلا يكون بينهما اتّحاد وهوهويّة بحسب الواقع حتّى يخبر عنه.

وأمّا اعتبار التركيب والوحدة بين المتغايرين فلا يوجب تغيير الواقعيّة عمّا هي عليه، ولا يصحّح الحمل والإخبار، فيكون كلام صاحب الفصول في نفسه باطلاً، مع قطع النظر عن إشكال المحقّق الخراساني.

وثانيهما: بطلان ما قال به الأعاظم كالمحقّق الأصفهاني والمحقّق الخراساني من أنّه إذا كان بين الموضوع والمحمول بحسب الواقع اتّحاد وهوهويّة فلابدّ في مقام تشكيل القضيّة الحمليّة من اعتبار المغايرة بينهما.

وجه البطلان: أنّه لا نحتاج إلى اعتبار المغايرة أصلاً، ولا ضرورة تقتضيه.

وإن قلت: إنّ وجود النسبة في القضايا يقتضيه؛ إذ لابدّ من مغايرة المنسوب والمنسوب إليه، وإلّا لايعقل نسبة الشيء إلى نفسه.

قلت: إنّ المشهور وإن كان تقوّم القضايا الحمليّة بثلاثة أشياء: الموضوع والمحمول والنسبة، ولكنّ التحقيق أنّها متقوّمة بالاتّحاد، فلا تتحقّق النسبة بين «زيد» و «القائم» في قضيّة «زيدٌ قائمٌ»، إنّما النسبة بين «زيد» والقيام متحقّق، إلّا أنّ القيام ليس بمحمول، والمحمول هو القائم، ومعناه ـ كما مرّ ـ شيء له القيام، وهو متّحد مع «زيد» الموضوع، فلا نحتاج إلى النسبة في القضايا

الحمليّة.

وإن قلت: لا يحمل الشيء على نفسه فلابد من المغايرة وإن كانت اعتباريّة حتّى يصحّ الحمل، وإلّا كيف يحمل الشيء على نفسه؟!

قلت: لا إشكال في حمل الشيء على نفسه، ألا ترىٰ أنّ بيان ماهيّة الإنسان ـ مثلاً ـ بصورة قضيّة حمليّة وقولك: «الإنسان حيوان ناطق» لا يحتاج إلى أيّ اعتبار كما لا يخفى؛ إذ لا ضرورة في مقام الإخبار وإلقاء الواقع إلى اعتبار المغايرة أصلاً، ومن المعلوم أنّ الجملة الخبريّة هي مرآة للواقع، ولذا لا يكون ملاك الحمل في القضايا الحمليّة إلّا الاتّحاد، وأقلّ مراتبه الاتّحاد في الوجود، وأعلى منه الاتّحاد في الماهيّة والمفهوم، فلا وجه لاعتبار التغاير، بل لعلّه ليس بصحيح؛ إذ هو على خلاف الواقع.

ويستفاد من كلمات الإمام[1] على ما في تقريراته: أنّ القضيّة الحمليّة تكون في الحقيقة ثلاث قضايا: أحدها: القضيّة المحكية، وهي عبارة عن الواقعيّة الخارجيّة التي تخبر القضيّة الحمليّة عنها في مقام الحكاية. وثانيها: القضيّة الملفوظة، وهي عبارة عن نفس الألفاظ المستخدمة بعنوان الموضوع والمحمول. وثالثها: القضيّة المعقولة، وهي عبارة عن الصورة الحاصلة في ذهن المستمع من القضيّة الملفوظة.

ثمّ قال: فكما لا يكون التغاير الواقعي متحقّقاً في القضيّة المحكيّة الصادقة كذلك لا معنى للتغاير الاعتباري، واعتبار التغاير بوجه؛ لأنّ اعتبار التفكيك ينافي الإخبار بالاتّحاد والهوهويّة. نعم، تغاير الموضوع والمحمول في القضيّة الملفوظة والمعقولة وجوداً أو مفهوماً أيضاً ممّا لابدّ منه، فإذا قلت: «زيدٌ زيدٌ»

(١) تهذيب الأصول ١: ١٢٧.

يتكرّر اللفظ، وهما يحكيان عن هويّة واحدة، ولا يحكيان عن الاتّحاد، مع أنّه لابدّ في القضيّة الحمليّة من الحكاية عن الاتّحاد والهوهويّة، فلا يكون قولك: «زيدٌ زيدٌ» قضيّة حمليّة؛ إذ لا تغاير في القضيّة الملفوظة والمعقولة في الواقع.

وصرّح في ذيل كلامه أنّ حمل الشيء على نفسه ليس غير صحيح جدّاً، بل ضروري الصحّة، وفائدته دفع توهّم من توهّم أنّه يمكن أن يكون الشيء غير نفسه.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّه إذا بدّلنا قولنا: «زيدٌ زيدٌ» بقولنا: «الإنسان إنسانٌ» فلا شبهة في أنّه قضيّة حمليّة صحيحة، مع أنّه لا مغايرة بين الموضوع والمحمول، فلا ضرورة إلى التغاير أصلاً.

إن قلت: إنّ التغاير اللفظي بينهما في قضيّة «الإنسان إنسانٌ» متحقّق، فإنّ كون الموضوع معرفة والمحمول نكرة يكفي في التغاير.

قلت: سلّمنا أنّ التغاير اللفظي في كلام الإمام‏ﷺ يشمل هذا النوع من التغاير أيضاً، ولكنّ قول القائل بأنّ «زيدٌ زيدٌ» بعد إحراز أنّه في مقام الإخبار وتشكيل القضيّة لا التأكيد لِمَ، لا يكون قضيّة حمليّة، مع أنّ فائدة دفع التوهّم موجود فيه، وحمل الشيء على نفسه ضروري الصحّة؟!. فالظاهر أنّ قولنا: «زيدٌ زيدٌ» أيضاً قضيّة حمليّة صحيحة، ويؤيّده التعابير العرفيّة. فإنّ كثيراً مّا يقال مثلاً: «ابن الإمام ابن الإمام»، لا شكّ في أنّه قضيّة حمليّة صحيحة، بدون التصرّف في المضاف والمضاف إليه في الجملتين كما هو الظاهر، فليس الملاك في القضايا الحمليّة إلّا الاتّحاد والهوهويّة ولا نحتاج إلى اعتبار التغاير بوجه.

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني‏ﷺ[1] ذكر مسألة بعنوان الأمر الرابع، وذكر أيضاً

(١) كفاية الأصول ١: ٨٥ـ٨٦.

الجهة الأُخرىٰ منها تحت عنوان الأمر الخامس، ولكنّهما في الحقيقة مسألة واحدة، فلابدّ من بحثهما معاً كما فعل الإمامﷺ.

الأمر الثالث: في ملاك الحمل

ولا يخفى عليك أنّ للمسألة جهتين: **الأولى**: في أنّه ظهر ممّا سبق أنّ المشتقّ له معنى قابلٌ للحمل على الذات، والمبدأ بعكسه كما مر، فلا شكّ ولا شبهة في مغايرة المبدأ مع الذات التي يجري المشتقّ عليها.

الثانية: في أنّه بعد الاتّفاق على اعتبار المغايرة بينهما لابدّ من الارتباط بينهما بوجه، وكلّ من الجهتين وقع مورداً للإشكال.

وقال صاحب الكفايةﷺ[1] في الجهة الأُولى: إنّه لا ريب في كفاية مغايرة المبدأ مع ما يجري المشتقّ عليه مفهوماً وإن اتّحدا عيناً وخارجاً، فصدق الصفات ـ مثل العالم والقادر والرحيم والكريم إلى غير ذلك من صفات الكمال والجلال ـ عليه تعالى على ما ذهب إليه أهل الحقّ من عينيّة صفاته يكون على نحو الحقيقة، فإنّ المبدأ فيها وإن كان عين ذاته تعالى خارجاً إلّا أنّه غير ذاته تعالى مفهوماً، فلا فرق بين قولنا: «زيد عالمٌ» و قولنا: «الله تعالى عالمٌ» في إطلاق العالم عليهما على نحو الحقيقة، فإنّ مناط الحمل ـ وهو الاتّحاد الوجودي في صفات الباري تعالى مع المغايرة المفهوميّة ـ موجودٌ.

وأمّا صاحب الفصول فلمّا توهّم أنّ المراد من المغايرة المعتبرة بين المبدأ والذات هو التغاير الوجودي والواقعي التزام بحمل صفات الباري تعالى عليه بالتجوّز؛ بأن يراد بالعالم المحمول عليه تعالى غير معناه اللّغوي، أو النقل؛ بأن يكون حمله عليه سبحانه بمعنى آخر حقيقي مناسب لمعناه الأوّل، فالعالم الذي

(١) المصدر السابق: ٨٥.

يحمل على الله تعالى غير العالم المحمول علينا؛ إذ لا إشكال في كون المبدأ عيناً في الواجب وزائداً في الممكن، بناءً على مذهب الحقّ.

الأمر الرابع: في كيفيّة حمل صفات البارئ على ذاته المقدّسة

وأمّا في الجهة الثانية من المسألة فتتحقّق أقوال متعدّدة:

منها: ما نسب إلى الأشاعرة، وهو أن تكون كيفيّة ارتباط المبدأ بالذات بنحو القيام الحلولي كقيام البياض بالجسم، ثمّ لاحظوا أنّ صفة المتكلّم ممّا يكون إطلاقه عليه تعالى صحيحاً في جميع الشرائع، ولاحظوا أيضاً أنّ قيام مبدئه ـ يعني الأصوات الخاصّة ـ على ذات الباري لو كان بنحو القيام الحلولي يستلزم أن يقع الباري مع كونه قديماً معروضاً للحوادث؛ إذ لا شبهة في أنّ الأصوات من الأمور الحادثة. ولذا التزموا بأنّ مبدأ المتكلّم إذا أطلق على الله سبحانه فهو كلام النفس، وهو قديم وقائم على ذات الباري بنحو الحلول.

ويمكن أن يُجاب عنه بأنّ قيام المبدأ بالذات بنحو القيام الحلولي في جميع المشتقّات واضح البطلان، فإنّه سلّمنا أنّ قيام الضرب بالمضروب ـ مثلاً ـ حلولي، ولكنّه بالضارب صدوري لا حلولي، فليس ارتباط المبدأ بالذات بنحو القيام الحلولي أبداً.

ومنها: ما قيل بعدم اعتبار القيام في ارتباط المبدأ بالذات أصلاً، فإنّه توهّم أنّ كلمة «القيام» ملازمة لكلمة «الحلول»، وإشكاله أوضح من أن يخفى. وللتفصّي عن هذا الاشكال التزم بعدم اعتبار القيام رأساً.

ومنها: ما عن ظاهر الفصول[1] من اعتبار القيام بالمعنى الأعمّ من الحلول

---

(١) الفصول الغروية: ٦٢.

والصدور فيما لم يكن المبدأ ذاتاً، مثل: الضارب والمضروب ونحو ذلك، وعدم اعتبار القيام فيما كان المبدأ ذاتاً كالابن، وإذا كان المبدأ عين الذات كصفات الواجب تعالى فالتزم بالنقل أو التجوّز؛ للتفصي عن الإشكال: بأنّ قيام مبدأ العالم ـ مثلاً ـ بذات الباري لا يكون بنحو الحلول والصدور، فقولنا: «الله تعالى عالم» ليس بصحيح.

وأجاب عنه المحقّق الخراساني[1] بأنّه إذا قلنا: «الله تعالى عالم» إمّا أن نعني أنّه من ينكشف لديه الشيء فهو ذاك المعنى العامّ الشامل للواجب والممكن، أو أنّه مصداقٌ لما يقابل ذاك المعنى المعبّر عنه بالجهل، فعنى العالم حينئذٍ هو الجاهل، فتعالى عن ذلك علوّاً كبيراً.

وإمّا أن لا نعني شيئاً فتكون صرف لقلقة لسان وألفاظ بلا معنى، فلابدّ من إرادة المعاني العامّة من الصفات؛ لئلّا يلزم شيء من المحذورين فيه تعالى.

والإنصاف أنّ هذا الجواب عن صاحب الفصول ليس بصحيح، فإنّه اعتبر في قيام المبدأ بالذات الجامع بين الحلولي والصدوري، ولمّا كان هذا السنخ من القيام ممتنعاً فيه سبحانه وتعالى التزم صاحب الفصول بالنقل أو التجوّز بمعنى إرادة معنى من العلم والقدرة، مثلاً: يكون عين ذاته عزّ وجلّ ولا يكون زائداً عليها، فيصحّ قولنا: «الله تعالى علمٌ»، بل هذا التعبير أولى من قولنا: «الله تعالى عالم».

وقال صاحب الكفاية[2]: والتحقيق: أنّه لا ينبغي أن يرتاب من كان من أُولي الألباب في أنّه يعتبر في صدق المشتقّ على الذات وجريه عليها من

---

(١) كفاية الأصول ١: ٨٨.

(٢) المصدر السابق: ٨٦ـ٨٨.

التلبّس بالمبدأ بنحو خاصّ على اختلاف أنحائه الناشئة من اختلاف الموارد تارة، واختلاف الهيئات أُخرى، من القيام صدوراً ـ كالإعطاء والضرب ـ أو حلولاً ـ كالمرض ـ أو وقوعاً عليه ـ كالضرب بالنسبة إلى المضروب ـ أو فيه ـ كمجلس ومسجد ـ أو انتزاع المبدأ عن الذات مفهوماً مع اتّحاد معها خارجاً كما في صفاته تعالى، أو مع عدم تحقّق إلّا للمنتزع عنه كما في الإضافات ـ نحو الأبوّة ـ والاعتبارات ـ نحو الملكيّة ـ التي لا تحقّق لها ولا يكون بحذائها في الخارج شيء، ففي صفاته الجارية عليه تعالى يكون المبدأ مغايراً له مفهوماً وقائماً به عيناً، لكنّه بنحو من القيام، لا بأن يكون هناك اثنينيّة وكان ما بحذائه غير الذات، بل بنحو الاتّحاد والعينيّة وكان ما بحذائه عين الذات، وعدم اطّلاع العرف على مثل هذا التلبّس من الأُمور الخفيّة لا يضرّ بصدقها عليه تعالى على نحو الحقيقة إذا كان لها مفهوم صادق عليه تعالى حقيقة ولو بتأمّلٍ وتعمّلٍ من العقل، والعرف إنّما يكون مرجعاً في تعيين المفاهيم لا في تطبيقها على مصاديقها. هذا ملخّص كلامه﷫.

وما يستفاد من كلام الإمام﷫[1] وبعض الأعلام على ما في كتاب المحاضرات[2] أنّه لا يعتبر في جري المشتقّ على الذات تلبّسها بالمبدأ حتّى نحتاج إلى توسعة دائرة التلبّس وشمول الموارد التي لا يساعدها العرف، وينتهي الأمر إلى إنكار مرجعيّة العرف، بل المعتبر فيه واجديّة الذات للمبدأ في قبال فقدانها له، وهي تختلف باختلاف الموارد، فتارة يكون الشيء واجداً لما هو مغاير له وجوداً ومفهوماً، كما هو الحال في غالب المشتقّات.

---

(١) تهذيب الأُصول ١: ١٢٨.

(٢) محاضرات في الفقه ١: ٢٩١ـ٢٩٢.

وأُخرىٰ يكون واجداً لما هو متّحد معه خارجاً وعينه مصداقاً وإن كان يغايره مفهوماً، كواجديّة ذاته تعالى لصفاته الذاتيّة.

وثالثاً يكون واجداً لما يتّحد معه مفهوماً ومصداقاً وهو واجديّة الشيء لنفسه، وهذا نحو الواجديّة، بل هي أتمّ وأشدّ من واجديّة الشيء لغيره، فالواجديّة خصوصيّة متحقّقة في المشتقّ، ويشهد له التبادر والوجدان.

وأمّا كيفيّة الواجديّة من كونها بنحو العينيّة أو بنحو زيادة المبدأ على الذات فلا دخل لها في مفهوم المشتقّ، فالعالم يعني الواجد للعلم، سواء كانت الواجديّة بنحو العينيّة ـكما في الباري ـ أم بنحو زيادة المبدأ على الذات ـكما في المخلوقين ـ فإنّهما خارجتان عن مفهوم العالم، فلا فرق بين إطلاق العالم على زيد ـمثلاً ـ وعلى الباري من حيث كونه إطلاقاً حقيقيّاً. فلا نحتاج إلى الالتزام بالنقل والتجوّز. وهذا المعنى قريب إلى الذهن بعد الدقّة والتأمّل، والعرف أيضاً يساعده.

الأمر الخامس: لا يعتبر في صدق المشتقّ التلبّس الحقيقيّ

الظاهر أنّه لا شكّ في أنّ إطلاق كلمة «جارٍ» على الماء كـ«الماء جارٍ» إطلاق حقيقي، ولا بحث فيه، ولا شكّ أيضاً في أنّ إطلاق كلمة «جارٍ» على الميزاب ـكما في الميزاب جارٍ ـ إطلاق مجازي، وإنّما البحث في أنّ لفظ «جارٍ» بما أنّه مشتقّ هل هو استعمل فيه في معناه الحقيقي حتّى يكون مجازاً في الإسناد، أم استعمل في غير معناه الحقيقي حتّى يكون مجازاً في الكلمة؟

وما يستفاد من كلام صاحب الفصول[1] أنّه يعتبر في صدق المشتقّ حقيقةً

---

(١) الفصول الغروية: ٦٢.

الإسناد الحقيقي، فلازمه أن يكون قولنا: «الميزاب جارٍ» مجـازاً في الكـلمة، ولكنّ المحقّقين قائلون بأنّ كلمة «جارٍ» استعملت في معناها الحقيقي، إلّا أنّ تطبيقها على الميزاب وإسناده إليه مجازي، فكلمة «جـارٍ» في قـولنا: «المـاء جارٍ»، وفي قولنا: «الميزاب جارٍ» استعملت في معناها الحقيقي بلا فرق بينهما، إلّا أنّ الإسناد في الأوّل حقيقي، وفي الثاني مجازيٌ.

فالتحقيق: أنّ الحقّ مع المحقّقين، وما قال به صاحب الفصول كان من باب الخلط بين المجاز في الإسناد والمجاز في الكلمة. هذا تمام الكلام في بحث المشتقّ.

المقصد الأوّل

في الأوامر

وفيه فصول

الفصل الأوّل

فيما يتعلّق بمادّة الأمر من جهات

وهي عديدة:

الجهة الأولى

أنّه قد ذكر للفظ الأمر معان متعدّدة

منها: الطلب، كما يقال: أمره بكذا، ولا يخفى أنّ الأمر بمعنى الطلب كنفس الطلب يكون من المشتقّات، ولذا يعبّر عن المكلّف بالمأمور، وعن المكلّف به بالمأمور به، وهو لايجمع إلّا بالأوامر.

ومنها: الشأن، كما يقال: شغله أمر كذا.

ومنها: الفعل، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾[1].

ومنها: الفعل العجيب، كما في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَآءَ أَمْرُنَا﴾[2] قال المرحوم البروجردي‏[3]: أنّ عدّ الفعل العجيب من معانيه لعلّه من جهة

---

(١) هود: ٩٧.

(٢) هود: ٨٢.

(٣) نهاية الأصول: ٧٥.

الاشتباه بالإمر -بكسر الهمزة- فإنّه بمعنى العجيب كقوله تعالى: ﴿لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا﴾[1]، وأنّ الأمر في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ وفي قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَآءَ أَمْرُنَا﴾ ما استعمل إلّا في معنى الطلب كما لا يخفى.

ومنها: الشيء، كما تقول: «رأيت اليوم أمراً عجيباً».

ومنها: الحادثة، كما تقول: «وقع في هذا اليوم أمرٌ كذا».

ومنها: الغرض، كما تقول: «جاء زيدٌ لأمر كذا».

ومن المعلوم أنّ الأمر بهذه المعاني يكون من الجوامد، وجمعه عبارة عن الأُمور.

وقال المحقّق الخراسانيﷺ[2]: لا يخفى أنّ عدّ بعضها -أي بعض هذه المذكورات من معاني الأمر- من معانيه من اشتباه المصداق بالمفهوم؛ ضرورة أنّ الأمر في «جاء زيد لأمر كذا» ما استعمل في معنى الغرض، بل اللام قد دلّ على الغرض. نعم، يكون مدخوله مصداقاً للغرض، وهكذا الحال في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَآءَ أَمْرُنَا﴾ يكون مصداقاً للتعجّب لا مستعملاً في مفهومه، وكذا في الحادثة والشأن.

ثمّ قال: لايبعد دعوى كونه حقيقة في الطلب في الجملة والشيء، هذا بحسب العرف واللّغة.

وحاصل كلامه: أنّ الأمر مشترك في المعنيين: وهما الطلب والشيء، إلّا أنّ الشيء قد يقع مصداقاً للغرض وقد يقع مصداقاً للحادثة، وهكذا، والتعابير قرينة على كونه مصداقاً لأيّ من المعاني المذكورة.

---

(١) كهف: ٧١.

(٢) كفاية الأُصول ١: ٨٩-٩٠.

ووافقه صاحب الفصول[١] في أنّ الأمر مشترك بين المعنيين، لكنّه ذكر عوض الشيء شأناً.

وأمّا تقييد الطلب بقيد «في الجملة» في كلام المحقّق الخراسانيﷺ فيحتمل أن يكون ناظراً إلى المباحث الآتية من أنّ للعلوّ والاستعلاء دخل في معنى الأمر أم لا، وأنّ الأمر بمعنى الطلب يختصّ بالأمر الوجوبي أو يشمل الطلب الاستحبابي أيضاً.

ويحتمل أن يكون ناظراً إلى أنّه إذا قلنا: إنّ الأمر يكون بمعنى الطلب فليس معناه صحّة إطلاق لفظ الأمر في كلّ مورد يصحّ إطلاق لفظ الطلب فيه، بل إذا طلب شخص من شخص آخر شيئاً ـ مثل طلب المولى من عبده ماءً ـ فيطلق عليه الآمر والطالب معاً، وأمّا إذا جعل لفظ الطلب صفة الشخص ـ مثل طالب العلم وطالب الشهادة ـ فلا يطلق عليه لفظ الأمر، ولا يقال في المثال: آمر العلم وآمر الشهادة.

ويستفاد من عدم تقييده كلمة «الشيء» بقيد «في الجملة» أنّ في كلّ مورد يطلق لفظ «الشيء» يطلق لفظ الأمر أيضاً، مع أنّه ليس كذلك، فإنّ إطلاق لفظ الأمر في بعض موارد استعمال لفظ «الشيء» فيه غير مأنوس جدّاً، كما إذا قلنا: هذا الكتاب أمرٌ عجيب، ومن هنا نكشف أنّه لابدّ من تقييد لفظ «الشيء» أيضاً بالقيد المذكور.

فقد عرفت أنّ معاني الأمر ليست من سنخ واحد، فأحدها حدثي واشتقاقي، وهو الطلب. والأمر بهذا المعنى جمعه أوامر، والمعنى الآخر ـ سواء كان شيئاً أو شأناً أو غيرها ـ ليس باشتقاقي، والأمر بهذه المعاني جمعه أُمور.

---

(١) الفصول الغروية: ٦٢ ـ ٦٣.

ومن المعلوم أنّ استعمال الأوامر محلّ الأُمور وبالعكس ليس بصحيح، ومن الواضح أنّ المغايرة في المشترك اللفظي لا تتحقّق إلّا من ناحية المعنى؛ إذ اللفظ مع جميع خصوصيّاته يوضع تارة لمعنى وأُخرى لمعنى مغاير له وهكذا، كوضع لفظ العين لمعان متعدّدة، بلا تصرّف في اللفظ، وإن كان جمعها متفاوتاً، فإنّ العين الباكية تجمع على أعين، والعين الجارية تجمع على عيون، والعين بمعنى الأعاظم تجمع على أعيان.

ولكنّه في ما نحن فيه وضع لفظ الأمر بهيئته ومادّته لمعانٍ غير اشتقاقيّة تارةً ووضع بمادّته فقط لمعنى اشتقاقي آخر، فالدخيل في وضع الأمر للطلب هي المادّة وحدها يعني «أ، م، ر» وأمّا الدخيل في الأمر الموضوع للشيء وأمثاله فهي الهيئة المعيّنة والمادّة المعيّنة، فأين لفظ الواحد المشترك بين المعنيين؟! فلا تتحقّق ههنا خصوصيّة لازمة في المشترك اللفظي، فيكون وضع اللفظين للمعنيين كما هو المعلوم.

ولا يخفى أنّ هذا الإشكال مبتنٍ على ما اخترناه في باب المشتقّ من أنّ المبادئ في المشتقّات عبارة عن المادّة الخالية عن الهيئة؛ إذ لابدّ من أن يكون المبدأ سارياً وجارياً في جميع المشتقّات من حيث اللفظ والمعنى، فإذا كان للمبدأ هيئة مخصوصة ـ مثل هيئة المصدر ـ فلايمكن سريانه فيها لفظاً ومعنى؛ إذ الهيئات متغايرة فيها، ولا تتحقّق فيها هيئة المصدر، ولذا قلنا: إنّ المصدر وضع لإمكان النطق بالمبدأ، ولا معنى له أزيد من معنى المبدأ، فما هو المعروف من أنّ المصدر أصل للكلام، وأنّ المصدر ما كان في آخر معناه الفارسي «د، ن» أو «ت، ن» ليس بصحيح.

والإشكال الثاني على المحقّق الخراسانيّ أنّه لم لا يعدّ الفعل من المعاني

الحقيقيّة، ولا من المعاني التي يعبّر عنها باشتباه المصداق بالمفهوم وإن كـان داخلاً في هذا السنخ من المعاني؟! إلّا أنّه لا دليل؛ لعدم ذكره وحده.

والإشكال المهمّ عليه‏ أنّه قال: إنّ الأمر في قولنا: «جاء زيدٌ لأمر كذا» ما استعمل في معنى الغرض، بل اللام قد دلّت على الغرض. نعم، يكون مدخوله مصداقاً للغرض.

فنقول: أوّلاً: ليس استعماله فيه باطلاً؛ إذ لا شكّ في صحّة قول: «جاء زيد لغرض كذا».

وثانياً: على فرض تسليم أن يكون مدخول اللام مصداقاً للغرض فـهل الأمر استعمل في مصداق الغرض بما أنّه مصداق للغرض أو بما أنّه مصداق للشيء؟ إن قلت: استعمله فيه بما أنّه مصداق للغرض، قـلنا: فـلِمَ لا يجـوز استعماله في مفهوم الغرض؟! بل استعماله فيه يكون جائزاً بطريق أولى.

وإن قلت: استعمله فيه بما أنّه مصداق للشيء، قلنا: هذا ليس من اشتباه المصداق بالمفهوم؛ لأنّه حينئذٍ استعمل في مصداق نفس الغرض لا في مصداق أحد المفاهيم العامّة، مع أنّ استعماله في مفهوم الشيء استعمال حقيقي عـنده، وهكذا في قولنا: «شغلني أمر كذا» أنّ الأمر إن استعمل في مصداق الشأن بما أنّه مصداق للشأن فكيف لايجوز استعماله في مفهوم الشأن؟! وإن استعمل فيه بما أنّه مصداق للشيء فليس هذا من اشتباه المصداق بالمفهوم. وهكذا في سائر المعاني.

وذهب المحقّق النائيني‏[1] إلى أنّ لفظ الأمر مشترك بـين المـعاني بـنحو الاشتراك المعنوي، والموضوع له أمر واحد، وهي الواقعة التي لهـا أهـمّـيّة في

(١) فوائد الأصول ١: ١٢٨.

الجملة، وهذا المعنى قد ينطبق على الحادثة، وقد ينطبق على الشأن، وقد ينطبق على الغرض، بل يمكن أن يقال: إنّ الأمر بمعنى الطلب أيضاً من مصاديق هذا المعنى الواحد، فإنّه أيضاً من الأمور التي لها أهمّيّة، فلا يكون للفظ «الأمر» إلّا معنى واحد يندرج الكلّ فيه. فكلامه يحتوي على أمرين: الأوّل: أصل الاشتراك المعنوي، الثاني: أنّ القدر الجامع عبارة عن الواقعة التي لها أهمّيّة في الجملة.

ومن البديهي أنّ الأمرين مخدوشان؛ لأنّ الظاهر أنّ المراد من الجامع هو الجامع الذاتي والمقولي لا العرضي ولا الانتزاعي، وأقلّ مراتب الجامع الذاتي هو الاشتراك في الجنس، وهذا لا يتصوّر بين المعنى الاشتقاقي وغيره؛ لأنّ الجامع بينهما لايخلو من أن يكون معنى اشتقاقياً أو جامدياً ولا ثالث لهما، وعلى الأوّل لا ينطبق على الجوامد، وعلى الثاني لا ينطبق على المعنى الحدثي، وهذا معنى عدم تصوّر جامع ذاتي بينهما.

على أنّه لا يعقل اختلاف الجمع في لفظ الموضوع للجامع الجنسي باختلاف المعاني، فإنّ تحقّق الجامع الجنسي ههنا يستلزم أن يكون استعمال الأمر الذي يجمع على أُمور في خصوص المعنى غير الاشتقاقي استعمالاً مجازيّاً، وهكذا استعمال الأمر الذي يجمع على أوامر في خصوص المعنى الاشتقاقي استعمالاً مجازيّاً، فإنّ استعمال اللفظ الموضوع للجامع في خصوص بعض الأنواع مجازيّ، مع أنّه لم يلتزم به أحد. نعم، تصوير اختلاف الجمع في المشترك اللفظي سهلٌ، فينفي الاشتراك المعنوي اختلاف لفظ الأمر في الجمع.

ولو سلّمنا أصل الاشتراك المعنوي في المقام ولكنّ الواقعة ليست مثل الشيء من المفاهيم العامّة حتّى تصدق على كلّ الأشياء.

على أنّه لا دليل لأخذ الأهمّيّة في معنى الأمر، بحيث يكون استعماله فيما لا أهمّيّة له مجازاً؛ إذ لا فرق في استعماله فيه واستعماله فيما له أهمّيّة في الجملة، ومن هنا صحّ تقسيم الأمر إلى المهمّ وغير المهمّ، ولو كانت الأهمّيّة داخلة في معناه لكان هذا تناقضاً.

أمّا المحقّق الخراسانيّ[1] بعد القول بأنّه لايبعد دعوى كونه حقيقة في الطلب في الجملة والشيء بحسب العرف واللغة، وبعد ذكر المعنى الاصطلاحي له قال: إنّما المهمّ بيان ما هو معناه عرفاً ولغة ليحمل عليه فيما إذا ورد بلا قرينة، وقد استعمل في غير واحد من المعاني في الكتاب والسنّة، ولا حجّة على أنّه على نحو الاشتراك اللفظي أو المعنوي أو الحقيقة والمجاز، وما ذكر في الترجيح عند تعارض هذه الأحوال لو سلّم ولم يعارض بمثله لا دليل على الترجيح به، فلابدّ عند التعارض من الرجوع إلى الأصل في مقام العمل.

نعم، لو علم ظهوره في أحد معانيه ولو احتمل أنّه كان للانسباق من الإطلاق فليحمل عليه، وإن لم يعلم أنّه حقيقة فيه بالخصوص أو فيما يعمّه، كما لايبعد أن يكون كذلك ـ أي ظاهراً ـ في المعنى الأوّل، وهو الطلب.

ومن المعلوم أنّ هذا رجوع عمّا قال به في صدر كلامه من كونه حقيقة في الطلب في الجملة والشيء.

وأمّا أستاذنا السيّد الإمام[2] فبعد مناقشته الاشتراك اللفظي والمعنوي قال: الظاهر ـ كما هو مقتضى التبادر ـ من قولنا: «أمر فلان زيداً» أنّ مادّته موضوعة لجامع اسمي بين هيئات الصيغ الخاصّة بما لها من المعنى، لا الطلب

(١) كفاية الأصول ١: ٩٠.

(٢) مناهج الوصول إلى علم الأصول ١: ٢٣٧ـ٢٣٨.

ولا الإرادة المظهرة ولا البعث وأمثالها، ولايبعد أن يكون المعنى الاصطلاحي مساوقاً للغوي، أي لا يكون له اصطلاح خاصّ.

وسيأتي توضيح كلامه إن شاء الله تعالى، ولكنّه لا يستفاد من كلامه شيء بالأخص بعد مناقشته الاشتراك اللفظي والمعنوي، فإنّ للأمر في المثال معنى اشتقاقيّاً، وهو الطلب.

ولو سلّمنا أنّه ليس كذلك، إنّما البحث في أنّ استعمال الأمر في سائر المعاني هل يكون بنحو الاشتراك اللفظي أو المعنوي أو بنحو المجاز، أو ليس له معنى غير الاشتقاقي؟ ولا يستفاد من كلامه شيء من ذلك.

والظاهر أنّ الإشكال في الاشتراك اللفظي أقلّ ممّا في الاشتراك المعنوي؛ إذ الإشكال فيه مبتن على المبنى الخاصّ، فلا يبعد القول بالاشتراك اللفظي بين معنيين: أحدهما: الطلب في الجملة، وثانيهما: الشيء في الجملة.

وأمّا البحث في المعنى الاصطلاحي فقال صاحب الكفاية ﷺ: وأمّا بحسب الاصطلاح فقد نقل الاتّفاق على أنّه حقيقة في القول المخصوص ومجاز في غيره، فالأمر بحسب الاصطلاح هو صيغة «افعل».

ولا يخفى أنّه لا يمكن الاشتقاق منه، فإنّ معناه حينئذٍ لايكون معنى حدثيّاً، فإنّ هيئة «افعل» ليست بمشتق، بل هي من مقولة اللّفظ، مع أنّ الاشتقاقات منه ظاهراً تكون بذلك المعنى المصطلح عليه بينهم لا بالمعنى الآخر، فتدبّر.

ويمكن أن يكون مرادهم به هو الطلب بالقول المخصوص لا نفس القول، تعبيراً عن الطلب بما يدلّ عليه، وهو القول المخصوص مجازاً من باب ذكر الدالّ وإرادة المدلول، فالفرق بين المعنى اللّغوي والاصطلاحي بالعموم والخصوص؛ إذ المعنى اللغوي هو الطلب، سواء كان بالقول أم لا،

والاصطلاحي هو الطلب بالقول المخصوص، فكلاهما اشتقاقي.

وفيه: أنّه لا نحتاج إلى معنى اصطلاحي مغاير للمعنى اللغوي ههنا، وأمّا استدلاله فمردود بأنّه من البديهي أنّ الإجماع المنقول ليس بحجّة، فكيف نعتمد عليه في إثبات المعني الاصطلاحي؟! ويؤيّده ما نرى في الخارج وإطلاق لفظ الأمر في المحافل والمجالس بمعنى واحد، وفهم الكلّ منه معنى واحداً.

ولذا قال الإمام‌ﷺ(١): إنّه لا يبعد أن يكون المعنى الاصطلاحي مساوقاً للمعنى اللغوي، أي لا يكون له اصطلاح خاصّ.

ومحصّل كلامه‌ﷺ أنّ ما قال به صاحب الكفاية‌ﷺ بكونه معنى اصطلاحيّاً ـ أي القول المخصوص وهو المعنى اللّغوي أيضاً ـ بأنّ مادّة الأمر موضوعة لمفهوم اسمي منتزع من الهيئات بما لها من المعاني، بمعنى أنّ الموضوع جامع للهيئات المستعملة في معانيها لا نفس الهيئات ولو استعملت لغواً أو مجازاً في غير معناها، ومن المعلوم أنّ للهيئة معنى حرفيّاً، إلّا أنّه قد يكون للإخبار والإخطار، وقد يكون للإنشاء والإيجاد، كحرف النداء فإنّه وضع لإيجاد النداء، وهكذا حرف القسم.

وأمّا الهيئات بلحاظ أنّها للإنشاء وإيجاد الطلب فكان لها مفهوم حرفي داخل تحت مفهوم اسمي، وهو نفس هيئة «افعل» وما يشابهها من الثلاثي المزيد، والرباعي المجرّد والمزيد، فإنّه كان لنفس هيئة «افعل» مثل لفظ الابتداء معنى اسمي، ولمصاديقها معنى حرفي، فمعنى الأمر لغة واصطلاحاً مفهوم اسمي مشترك بين الهيئات التي كانت لها معاني حرفيّة إيجاديّة.

فحينئذٍ يرد عليه الإشكال المذكور أيضاً بشدّته، ولكنّه‌ﷺ أجاب عنه: بأنّ

(١) مناهج الوصول إلى علم الأصول ١: ٢٣٨.

هيئة «افعل» وإن لم تكن لها معنى حدثيّاً إلّا أنها بلحاظ انتسابها إلى اللافظ وصدروها منه يصحّ الاشتقاق منها، كما أنّ الكلام واللفظ والقول مشتقّات باعتبار الانتساب إلى اللافظ والقائل والمتكلّم. هذا محصّل كلامه ﷺ.

وأجاب المحقّق الأصفهاني ﷺ[1] عن الإشكال بأنّ وجه الإشكال إن كان لتوهّم أنّ الموضوع له ـ أي القول المخصوص ـ لفظ لا معنى فضلاً من أن يكون حدثيّاً. وبعبارة أوضح: أنّ الاشتقاق وعدمه من شؤون المعنى، وإذا لم يكن المعنى متحقّقاً فلا مجال لعنوان الاشتقاق وعدمه، ففيه: أنّ الأمر بمعنى القول واللفظ لنفس اللفظ. له لفظ ومعنى، ومن هنا يصحّ القول بأنّ «زيدٌ لفظٌ».

وإن لم يكن له معنى كان القول به ـ مثل القول بأنّ «زيدٌ ديزٌ» ـ قولاً باطلاً، ولذا يصحّ تقسيم اللفظ إلى المهمل والمستعمل، فتحقّق المعنى للّفظ ممّا لا شبهة فيه.

وإن كان وجه الإشكال ماهو المعروف من عدم كون الموضوع له معنى حدثيّاً ففيه: أنّ القول واللّفظ من مقولة الكيف المسموع بحيث يكون للمسموعيّة دخل في ماهيّته النوعيّة، فالمسموعيّة فصل مميّز له كما أنّ الناطقيّة فصل مميّز للإنسان، ولا شكّ في أنّ للمسموع معنى اشتقاقيّاً، فكيف يمكن تفكيك المعنى الاشتقاقي عن اللفظ والقول مع أنّه جزء ماهيّة نوعيّة لها؟! فلا يعقل القول بأنّ القول المخصوص له معنى ولكنّه ليس بمعنى حدثي.

وأشكل عليه تلميذه بأنّ لكلّ لفظ حيثيتين: الأُولى: حيثيّة صدوره من اللافظ خارجاً وقيامه به، كصدور غيره من الأفعال كذلك.

الثانية: حيثيّة تحقّقه ووجوده في الخارج، فاللفظ من الحيثيّة الأُولى وإن

---

(١) نهاية الدراية ١: ٢٥٣ـ٢٥٤.

كان قابلاً للتصريف والاشتقاق، إلّا أنّ لفظ الأمر لم يوضع بإزاء القول المخصوص من هذه الحيثيّة، وإلّا لم يكن لتوهّم عدم إمكان الاشتقاق والصرف منه، بل هو موضوع بإزائه من الحيثيّة الثانية، ومن الطبيعي أنّه من هذه الحيثيّة غير قابل لذلك، كما عرفت. فما أفاده‍ﷺ مبني على الخلط بين هاتين الحيثيتين.

وفيه: أوّلاً: أنّه لا دليل على كون محلّ النزاع هو اللفظ من حيثيته الثانية، بل يمكن القول بأنّ محلّ النزاع هو اللفظ من الحيثيّة الأُولى، مع أنّ المسموعيّة التي تكون جزء ذات اللفظ لايمكن تفكيكها منه، فلا يعقل لحاظ اللفظ بدون لحاظ كونه مسموعاً.

نعم، يعدّ هذا إشكال على أُستاذنا السيّد الإمامﷺ فإنّه لاحظ الاشتقاقيّة بالنسبة إلى اللفظ والمتكلّم، ولكن يؤيّده قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾[1]؛ لأنّ اللفظ أقرب إلى المعنى الاشتقاقي من السواد والبياض قطعاً، وأنّ انتسابهما إلى المكان ـأي الوجوهـ يُوجب أن يكون لهما معنى اشتقاقيّ، ومع قطع النظر عن الانتساب لا يتحقّق المعنى الاشتقاقي أصلاً، فإنّ الضرب والقتل مع قطع النظر عن الانتساب إلى القاتل والمقتول والضارب والمضروب واقعيّتان خارجيّتان، ولا دليل على كونهما حدثيّاً.

ولا يتوهّم أنّه إذا كان الانتساب ملاكاً في المقام فلا يبقى في العالم معنى غير الاشتقاقي، فإنّا نقول: إنّ لفظ «زيد» وأمثاله أجنبيّ عن المعنى الاشتقاقي، وإن لوحظ انتسابه إلى أشياء متعدّدة فالحقّ مع الإمامﷺ فإنّ المعنى اللغوي والاصطلاحي واحد، وهو القول المخصوص، ولا يكون من الاشتراك بنوعيه

(١) آل عمران: ١٠٦.

أثرٌ ولا خبرٌ.

وإن أبيت أنّ مبدأ الاشتقاق في الأمر بمعنى الطلب عبارة عن المادّة بوحدتها، ومبدأه في الأمر بمعنى الشيء مثلاً عبارة عن المادّة مع الهيئة.

قلنا: لا إشكال في البين؛ إذ اللفظ والمعنى متعدّد، وليس لفظ الأمر من الألفاظ المشتركة أيضاً.

الجهة الثانية

في أنّ العلو والاستعلاء معتبر في معنى الأمر أم لا؟

ولابدّ قبل الورود في البحث من ذكر مقدّمتين:

إحداهما: أنّ الأمر لو كان بصورة المشترك اللفظي أو المعنوي بين المعنى المشتقّ والجامد فالبحث ههنا في المعنى الاشتقاقي وأنّ المراد من الطلب الموضوع له هو الطلب المطلق أو الطلب من العالي، ولعلّ كلمة «في الجملة» في العبارة ناظرة إلى هذا كما مرّ.

وأمّا إذا قلنا: إنّ المعنى الاشتقاقي هو مفهوم اسمي جامع بين الهيئات ـ يعني هيئة صيغة افعل ـ فالبحث يجـ ـ في أنّ المراد من المفهوم الاسمي المشترك بين الهيئات هو الهيئة المطلقة أو الهيئة الصادرة من العالي والمستعلي، فعلى كلا التقديرين يجري هذا البحث.

والثانية: أنّ العلو عبارة عن عظمة الشخص عند العقلاء؛ إذ العقلاء بما هم عقلاء قائلون بلزوم الإطاعة وعظمة الأشخاص المخصوصة في الاجتماع مثل الأب والمولى والحاكم وإن كان غاصباً. ونرى أيضاً تبعيّتهم في ذلك عن الشرع من الأمر باتّباع العلماء والعرفاء والفقهاء.

وأمّا الاستعلاء فعبارة عن الاتّكاء بالعلو، ولكنّ المستعلي قد يكون واجداً

للعلوّ حقيقة فيقال له: العالي المستعلي، وقد يكون فاقداً له حقيقةً فيقال له: السافل المستعلي.

إذا عرفت هذا فنقول: لا إشكال في اعتبار العلوّ في معنى الأمر على ما هو المتبادر من لفظ الأمر، ويشهد له الاستعمالات العرفيّة، فإنّه يقال: «أمر الوالد ولده» و«أمر المولى عبده بكذا» إذا طلبا منهما شيئاً، ولا يقال: «إنّ العبد أمر مولاه» و«الابن أباه بكذا» حين طلبهما منهما شيئاً، وهكذا لا يقال: «إنّ المقلّد أمر مرجعه بكذا».

وقال صاحب الكفاية[1] بعد قبول هذا الأمر: إنّ الظاهر عدم اعتبار الاستعلاء، فيكون الطلب من العالي أمراً ولو كان مستخفضاً لجناحه، وأمّا اعتبار أحدهما ـ على سبيل منع الخلو ـ فضعيف. فطلب المساوي أو السافل مع الاستعلاء من العالي المستعلي لا يكون أمراً عنده.

وذكر المرحوم البروجردي[2] في المقام مقدّمة صحيحة، ولكنّه استفاد منها مالا يساعده العرف، وهو قوله: «إنّ حقيقة الأمر بنفسه تغاير حقيقة الالتماس والدعاء». وهذا ممّا يساعده العرف، ويؤيّده الاستعمالات الشائعة، كما مرّ آنفاً.

ثمّ قال: إنّ الطلب بنفسه ينقسم إلى قسمين: الأوّل: الطلب الذي قصد فيه الطالب انبعاث المطلوب منه بنفس هذا الطلب؛ بحيث يكون داعيه ومحرّكه إلى الامتثال صرف هذا الطلب، وهذا القسم من الطلب يسمّى أمراً. القسم الثاني: هو الطلب الذي لم يقصد الطالب فيه انبعاث المطلوب منه بنفس الطلب، بل

(١) كفاية الأصول ١: ٩١.

(٢) نهاية الأصول ١: ٨٦ـ٨٧.

كان قصده انبعاث المطلوب منه بهذا الطلب منضمّاً إلى بعض المقارنات التي توجب وجود الداعي في نفسه كطلب المسكين من الغني؛ فإنّه لا يقصد انبعاث الغني بنفس طلبه وتحريكه لعلمه بعدم كفاية بعثه في تحرّك الغني، ولذا يقارنه ببعض ماله دخل في انبعاث الغني كالتضرّع والدعاء لنفس الغني ووالديه ـ مثلاً ـ وهذا القسم من الطلب يسمّى التماساً أو دعاء، فعلى هذا فحقيقة الطلب على قسمين، غاية الأمر أنّ القسم الأوّل منه ـ أي الذي يسمّى بالأمر ـ حقّ مَن كان عالياً، ومع ذلك لو صدر عن السافل بالنسبة إلى العالي كان أمراً أيضاً، ولكن يذمّه العقلاء على طلبه بالطلب الذي ليس شأناً له، كما أنّ القسم الثاني يناسب شأن السافل، ولو صدر عن العالي أيضاً لم يكن أمراً، فيقولون: لم يأمره بل التمس منه، ويرون هذا تواضعاً منه.

وفيه: أنّ للعلوّ ـ إذا كان ـ دخلاً في معنى الأمر، فما يصدر من السافل ليس بأمرٍ، وإذا لم يكن له دخل فيه فلِمَ لا يكون من حقّه وشأنه الطلب على النحو المذكور؟! فتحقّق الأمر من السافل مع عدم كونه من حقّه متناقضان لا يجتمعان، ولعلّه تخيّل أنّه لو كان للعلوّ دخل في معنى الأمر لابدّ حين تفسير قولنا: «أنا آمرك بكذا» أن نقول: أطلب منك وأنا عالٍ، مع أنّه ليس كذلك؛ إذ لا شبهة في دخالة إنسانيّة الآمر في معنى الأمر، وهكذا كون الطلب وجوبيّاً على ما هو التحقيق كما سيأتي، ولكن لا نقول في مقام تفسير القول المذكور: أطلب منك وأنا إنسان، أو أطلب منك طلباً وجوبيّاً؛ لأنّه لا ضرورة لذكر هذه الخصوصيّات.

فالتحقيق: أنّ الاستعلاء والعلوّ معاً معتبران في معنى الأمر، فإنّ الطلب الصادر من العالي إن كان بصورة الالتماس وعدم الاتّكاء بالعلو لا يطلق عليه

الأمر، كما صرّح به ﷺ آنفاً.

قال المحقّق القمي[1] صاحب القوانين ﷺ: إنّ الاستعلاء عبارة عن تغليظ القول. ومن المعلوم أنّه مساوق للإيجاب والطلب الوجوبي.

ولا يخفى على أحدٍ مغايرة معنى الاستعلاء والإيجاب؛ إذ الإيجاب والاستحباب نوعان من الطلب، وأمّا الاستعلاء فهو الاتّكاء بالعلو ولو لم يكن في الواقع عالياً، وهو يتحقّق بعدم تغليظ القول أيضاً. نعم، يمكن أن يكون في بعض الموارد تغليظ القول أمارةً للاستعلاء.

وقال بعض: إنّ أحد الأمرين على سبيل منع الخلو، إمّا علوّ الطالب واقعاً، وإمّا استعلاؤه كافٍ في صدق الأمر، واستدلّ لكفاية الاستعلاء في صدقه بأنّ العقلاء يقبّحون السافل المستعلي الذي يأمر العالي، ويذمّونه بأنّك لِمَ تأمر العالي؟ فإطلاقهم الأمر على طلب السافل المستعلي يدلّ على كفاية استعلاء الطالب في صدق الأمر وعدم اعتبار العلو الواقعي فيه، وإلّا يذمّونه بأنّك لِمَ تستعلي على العالي.

وجوابه: أنّ التقبيح إنّما هو على استعلائه على العالي لا على أمره حتّى يقال: إنّ التقبيح على هذا الأمر يكشف عن عدم اعتبار العلوّ الواقعي في صدقه، وإطلاق الأمر على طلبه في مقام توبيخه إنّما هو بحسب مقتضى استعلائه، فإنّه يعلم أنّ للعلو دخلاً في الأمر، ويعلم أيضاً أنّه فاقدٌ لذلك، فلذا يأمر السافل اتّكاءً على العلوّ الادعائي والتخيّلي، فيكون إطلاق الأمر على طلب المستعلي السافل مجازاً؛ لمناسبته صورة الأمر الحقيقي، فلا يكفي الاستعلاء بدون العلوّ في صدق الأمر.

---

(١) قوانين الأصول ١: ٨١.

الجهة الثالثة

في أنّ مفاد الأمر عبارة عن خصوص الطلب الوجوبي أو أعمّ منه؟

حكى صاحب الكفاية(1) أدلّة عن القائلين بالأعمّ وأجابها، والمهمّ منها: أنّ تقسيم الأمر إلى الإيجاب والاستحباب بقولهم: الأمر إمّا للوجوب وإمّا للاستحباب يدلّ على كون الموضوع له هو الأعمّ؛ إذ لابدّ في صحّة التقسيم من وجود المقسم في جميع الأقسام، فكما أنّ الأمر يطلق على الطلب الوجوبي على نحو الحقيقة كذلك يطلق على الطلب الاستحبابي على نحو الحقيقة.

وجوابه: أنّ التقسيم المذكور لايدلّ على أزيد من استعمال الأمر المقسم في المعنى الأعمّ، وأمّا دلالته على المدّعى ـ وهو كون هذا الاستعمال على نحو الحقيقة ـ فممنوعة؛ إذ يمكن أن يكون على سبيل المجاز؛ لعدم الملازمة بين صحّة الاستعمال في معنى وبين كونه على نحو الحقيقة، كما صرّح به المحقّقون في مقابل السيّد المرتضى.

ولا يقال: إنّا نتمسّك بأصالة الحقيقة، فإنّ هذا الأصل يجري فيما كان مراد المتكلّم مشكوكاً، وأمّا إذا كان مراده معلوماً وشككنا في كيفيّة الاستعمال

---

(1) كفاية الأصول 1: 92.

ـمثل ما نحن فيه ـ فنقطع بعدم جريانه، ولا أقلّ من الشكّ، وهو يكفي في عدم جريانه؛ إذ لابد من إحراز مورد جريان الأصل العقلائي. كما لا يخفى.

واستدلّ المحقّق الخراساني[1] على كون الأمر حقيقةً في خصوص الطلب الوجوبي بأدلّة متعدّدة:

منها: التبادر، وهو أمر وجداني لايمكن الاستدلال به له، ولذا أنكره بعض كالمحقّق العراقي[2]، ولكنّ مراجعة الاستعمالات العرفيّة تؤيّد التبادر المذكور في كلام صاحب الكفاية، بل هو دليل مهمّ في المقام، ولعلّه هو الدليل المنحصر ههنا.

ومنها: قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[3]، والاستدلال مبتنٍ على ما سيأتي إثباته من أنّ دلالة هيئة «افعل» على الوجوب. فتقريبه على هذا: أنّه تعالى هدّد وحذّر مخالف الأمر بأنّه يجب على مخالف الأمر الحذر من إصابة الفتنة أو العذاب الأليم؛ إذ لا معنى لندب الحذر أو إباحته، فيدلّ ترتّب وجوب الحذر على مطلق مخالفة الأمر على أنّ الأمر حقيقة في الوجوب.

ويمكن أن يقال: إنّ في الآية قرينة على دلالة الأمر على الوجوب، وهي عبارة عن إضافة الأمر إلى الله تعالى، وهذا لايناسب المدّعى من أنّ الأمر مطلقاً مساوق للطلب الوجوبي، ولعلّه كان دليلاً لجعلها مؤيّداً في الكفاية.

وأورد عليه أيضاً المحقّق العراقي[4]، وبيان الإيراد متوقّف على ذكر مقدّمة

(١) كفاية الأصول ١: ٩٢.

(٢) نهاية الأفكار ١: ١٦٠ـ١٦٣.

(٣) النور: ٦٣.

(٤) نهاية الأفكار ١: ١٦٢.

سيأتي تفصيلها في بحث العامّ والخاصّ، وهي: أنّه لو ورد خطاب بوجوب إكرام كلّ عالم، وقد علم من الخارج بعدم وجوب إكرام زيد، لكنّه يشكّ في أنّه مصداق للعالم حقيقة كي يكون خروجه عن الحكم العامّ بنحو التخصيص، أو أنّه لا يكون مصداقاً للعالم حقيقةً كي يكون خروجه من باب التخصّص، فهل تجري ههنا أصالة العموم لإثبات عنوان الجاهل لزيد وخروجه عن الحكم بنحو التخصّص أم لا؟ والمحقّقون قائلون بعدم جريان أصالة العموم والإطلاق في مثل ذلك المورد، فإنّ الدليل على حجّيّتها عبارة عن السيرة وبناء العرف والعقلاء، والقدر المتيقّن من جريانها إنّما هو في خصوص الشكّ في المراد، وأمّا إذا كان الشكّ في كيفيّة الاستعمال كما في ما نحن فيه فلا تجري أصالة العموم والإطلاق، فإنّا نعلم بعدم وجوب إكرام زيد ـ مثلاً ـ ونشكّ في خروجه عن الحكم بنحو التخصيص أو التخصّص، فلا محلّ لجريان أصالة العموم.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ لفظ الأمر في الآية بلحاظ ترتّب وجوب الحذر على مخالفته محمول على الأمر الوجوبي قطعاً؛ إذ لا معنى لترتّبه على الأمر الاستحبابي بعد جواز تركه شرعاً، فلا شبهة في مراده تعالى، وإنّما الشكّ في أنّ الأمر الاستحبابي هل يطلق عليه الأمر حقيقةً وأنّه خارج عن الآية تخصيصاً ـ مثل «زيد» المذكور في المثال إذا كان عالماً ـ أو يطلق عليه الأمر بالعناية والمجاز وأنّه خارج عنها تخصّصاً؛ لأنّ الأمر الاستحبابي لا يكون أمراً فلا يفيد جريان أصالة الإطلاق في الآية ههنا؛ إذ الشكّ خارج عن مراده تعالى ومفاد الآية؟!

ومنها: قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾[1] فإنّه ورد في مقام

---

(١) الأعراف: ١٢.

توبيخ إبليس بسبب تركه لما أُمر به من السجود لآدم حينما قال تعالى للملائكة: ﴿ٱسْجُدُوا۟ لِـَٔادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ﴾[1]، ومعلوم أنّه لا توبيخ إلّا في ترك الواجب، فالأمر حقيقة في الوجوب.

يرد عليه أيضاً الإشكالان المذكوران؛ لأنّ غاية ما يستفاد من ذلك أنّ أمر الله تعالى حقيقة في الوجوب؛ إذ يمكن أن يقال: إنّ مطلق الأمر لا يكون كذلك.

على أنّ توبيخه تعالى قرينة على كون الأمر في الآية حقيقة في الوجوب، فلا شكّ في مراده تعالى؛ وإنّما الشكّ في أنّ خروج الأمر الاستحبابي عن الآية هل يكون بنحو التخصيص أو التخصّص؟ ولا طريق لإثبات ذلك، ولا تجري أصالة العموم أو الإطلاق ههنا.

ومنها: قوله ﷺ: «لولا أنّ أشقّ على أُمتي لأمرتهم بالسواك»[2]؛ إذ الكلفة والمشقّة لا تكون إلّا في التحريم والوجوب، وأمّا إطلاق التكليف على الاستحباب والكراهة والإباحة فلايخلو عن مسامحة، فهذا التعبير دليل على أنّ الأمر في الآية حقيقة في الوجوب، مع أنّه ﷺ أمر مراراً بالسواك على وجه الاستحباب، فلابدّ من كون هذا الأمر للوجوب، وإلّا لزم لغويّة الأمر المترتّب على المشقّة.

ولكن يرد فيه أيضاً الإشكالان المذكوران؛ إذ يمكن أن يقال: إنّ أمره ﷺ حقيقة في الوجوب، وأمّا مطلق الأمر فلايكون كذلك.

على أنّ مراده ﷺ في الرواية معلوم، ولا طريق لإثبات أنّ خروج الأمر

---

(١) البقرة: ٣٤.

(٢) الوسائل ٢: ١٧، الباب ٣ من أبواب السواك، الحديث ٤.

الاستحبابي عنها بنحو التخصّص أو التخصيص، ولا تجري في المقام أصالة العموم أو الإطلاق.

ومنها: ما يقول به المحقّق العراقيّ[١] من أنّ الإطلاق ومقدّمات الحكمة تدلّ على أنّ لمادّة الأمر ظهور في الطلب الوجوبي، وتقريبه من وجهين، وحاصل أحدهما: أنّ المولى إذا أمر عبده بأن قال: «جئني بحيوانٍ» ونعلم أنّه له أنواع متعدّدة ومتباينة، ولا يصدق أحد النوعين على فرد من أفراد النوع آخر؛ إذ الإنسان والحمار ـ مثلاً ـ نوعان متباينان، ولا يصدق الإنسان على فرد من أفراد الحمار وبالعكس، مع أنّهما مشتركان في الجنس بمقتضى الإطلاق وتماميّة مقدّمات الحكمة، أي كون المولى في مقام البيان، وعدم تحقّق القرينة للتقييد بأحد النوعين، وعدم قدر متيقّن في مقام التخاطب على قول أنّ متعلّق غرض المولى هو الإتيان بأيّ نوع من الأنواع، ولا دخل لنوع خاصّ فيه. وهكذا في ما نحن فيه بأنّ الطلب الاستحبابي باعتبار ما فيه من النقص أو جواز المخالفة، أو عدم التماميّة يحتاج إلى نحو تحديد وتقييد بخلاف الطلب الوجوبي، فكان مقتضى الإطلاق بعد كون الآمر في مقام البيان هو كون طلبه طلباً وجوبيّاً لا استحبابيّاً؛ إذ الوجوب عبارة عن مطلق الطلب بلا زيادة، والاستحباب عبارة عن الطلب المقيّد بالنقصان.

وجوابه: أوّلاً بالنقض، وثانياً بالحلّ.

وأمّا الجواب النقضي: فإنّه لا فرق على القاعدة بين أن يقول المولى: «أنا آمرك بكذا»، و«أنا أطلب منك كذا»، بل جريان الإطلاق في الجملة الثانية أجلى من الجملة الأُولى، ولا أقلّ من اتّحاد الجملتين من حيث الملاك، مع أنّ

(١) نهاية الأفكار ١: ١٦٣.

الظاهر منهﷺ عدم جريان الإطلاق في الجملة الثانية.

وأمّا الجواب الحلّي فيُقال: إنّ هذا الكلام غير معقول من أصله؛ لأنّ تقسيم الطلب إلى الطلب الوجوبي والاستحبابي يأبى من أن يكون القسم عين المقسم من دون زيادة، بل لابدّ في المقسم من تحقّقه في القسمين بعنوان الجنس، وفي القسم لابدّ منه ومن أمر زائد بعنوان الفصل المميّز، فلا يعقل أن يكون الطلب الوجوبي عبارة عن مطلق الطلب بلا زيادة، ولذا قال المحقّقون في مقام الفرق بين اللابشرط المقسمي واللابشرط القسمي، بأنّ اللابشرط المقسمي عبارة عن ذات الماهيّة فلذا يجتمع مع ألف شرط، واللابشرط القسمي ماهو اللابشرطيّة من قيده، فهذا الدليل أيضاً ليس بصحيح، فالدليل المنفرد والواحد للمسألة هو التبادر فقط.

إذا عرفت هذا فلابدّ لنا من ذكر ما به يمتاز الوجوب من الاستحباب، فإنّه مفيدٌ لهذا البحث، والبحث الآتي في هيئة «افعل» ولموارد اُخر، ولكن قبل الخوض في البحث نذكر ما يظهر من الفلاسفة بعنوان المقدّمة: من أنّ امتياز الشيئين على ثلاثة أنواع: إمّا بتمام الذات أو بجزء منها أو بأمر خارج عنها.

أمّا الأوّل فهو فيما إذا لم يشتركا أصلاً أو اشتركا في أمر خارج عن ذاتهما، كامتياز كلّ من الجوهر والعرض وأنواعهما من الآخر، فالجوهر وأنواعه ممتازة بتمام الذات من العرض وأنواعه، واشتراكهما في عناوين مثل الممكن والشيء خارج عن ذاتهما.

وأمّا الثاني فهو فيما إذا اشتركا في بعض الأجزاء وامتيزا في بعض آخر كامتياز النوعين من جنس واحد نحو الإنسان والفرس، فإنّهما مشتركان في الحيوانيّة وممتازان بالناطقيّة والصاهليّة.

وأمّا الثالث فهو فيما إذا اشتركا في تمام الذات كامتياز زيد عن بكر، فإنّهما

مشتركان في الإنسانيّة، وهي تمام ذاتهما وممتازان بالعوارض المشخّصة.

وقد اختلف أهل المعقول في وجود قسم رابع وعدمه ههنا، والمحققون منهم قائلون بتحقّقه وهو أن يشتركا في تمام الذات والحقيقة، إلّا أنّ الحقيقة تكون كاملة وشديدة في إحداهما وناقصة وضعيفة في الأُخرى، فيكون ما به الامتياز عين ما به الاشتراك مثل وجود الواجب والممكن، فإنّهما مشتركان في أصل الوجود وممتازان أيضاً بأصل الوجود، إلّا أنّه في الأوّل كامل وفي الثاني ناقص؛ إذ الأوّل لا يفتقر إلى علّة موجدة بخلاف الثاني، ولا يتوهّم أنّ وجود الواجب مركّب من الوجود والكمال، ووجود الممكن مركّب من الوجود والنقص؛ إذ لا دخل في ذاتهما غير واقعيّة الوجود، ولكن في عين اشتراكهما في هذه الواقعيّة تكون إحداهما كاملة والأُخرىٰ ناقصة، فما به الاشتراك عين ما به الامتياز، وما به الامتياز عين ما به الاشتراك.

وإذا تمهّدت هذه المقدّمة فنقول: قد يتخيّل أنّ الامتياز بين الوجوب والندب بجزء ذاتهما، بأن يكونا مشتركين في الجنس وهو الطلب، ويمتاز كلّ منهما بفصل مختصّ به، وما يمكن أن يعدّ لهما فصلاً أُمور:

الأوّل: أن يكون الفصل للوجوب المنع من الترك، وللاستحباب الإذن في الترك.

وفيه: **أوّلاً**: أنّ معنى كلمة «المنع» ليس إلّا التحريك نحو الترك ـ أعني طلب الترك ـ فإذا أُضيف هذا إلى لفظ الترك صار حاصل معناه طلب ترك الترك، وهو عبارة أُخرى عن طلب الفعل المعدّ جنساً، كما قال به المرحوم البروجرديّ[1].

---

(١) نهاية الأصول ١: ١٠٠.

وثانياً: لو كان لمنع الترك دخل في ماهيّة الوجوب بعنوان الفصل فلا محالة يلتفت الإنسان إلى الترك حين الالتفات إلى الوجوب؛ إذ لا معنى للالتفات إلى المنع من الترك بدونه، مع أنّ الآمر والمأمور لا يلتفتان إلى الترك أصلاً، فضلاً عن المنع من الترك، فيستكشف من هذا أنّه لا دخل له في معنى الوجوب.

الثاني: أنّ الوجوب هو الطلب الموجب لاستحقاق العقوبة عند مخالفته، والاستحباب هو الطلب الغير الموجب له.

وفيه: أنّ الوجوب بعد تحصّله وصيرورته وجوباً يصير موجباً لاستحقاق العقوبة، فإيجاب الاستحقاق من لوازمه وآثاره لا من مقوّماته، ولا يعقل أن يكون أثر الشيء جزءً للشيء.

على أنّ الحاكم باستحقاق العقوبة هو العقل لا الشرع، ولو كان هذا جزءً مقوّماً له فلابدّ من اعتباره من ناحية الشرع، كما لا يخفى.

الثالث: أنّ الوجوب هو الطلب المسبوق بالإرادة الشديدة، والاستحباب هو الطلب المسبوق بالإرادة الضعيفة.

وفيه: أنّ الإرادة من العلل الباعثة على الطلب، والمعلول بتمام ذاته متأخّر عن العلّة، ولا يمكن أن يكون صدور المعلول عن العلّة من مقوّماته وأجزائه، فالدليل لا ينطبق على المدّعى؛ إذ المدّعى عبارة عن الاختلاف الذاتي بينهما، والدليل يثبت الاختلاف في العلّة.

ولا ينافي هذا ما ذكره أهل المعقول ـ من أنّ الحرارة قد توجد بالنار وقد توجد بالشمس مثلاً، ولكن كانت للحرارة المتحقّقة بواسطة النار خصوصيّة مرتبطة بالنار، وللحرارة المتحقّقة بواسطة الشمس خصوصيّة مرتبطة بها، ففي الواقع يتحقّق النوعان من الحرارة ـ فإنّه صحيح، ولكن ليس معناه الاختلاف

في ذات الحرارتين، بل المغايرة ترجع إلى الخصوصيّات المشخّصة.

الرابع: أنّ الوجوب هو الطلب المسبوق بالمصلحة الملزمة، والاستحباب هو الطلب المسبوق بالمصلحة الراجحة الغير الملزمة.

وفيه: أنّ المصالح والمفاسد متقدّمة رتبة على الإرادة، لكونها من عللها، فيكون الطلب متأخّراً عن المصالح والمفاسد بمرتبتين، فلا يصحّ عدّها من مقوّمات الوجوب والاستحباب الذين هما قسمان من الطلب.

الخامس: ما يستفاد من كلام صاحب الكفاية[1] في ذيل مسألة استصحاب الكلّي من القسم الثالث، من أنّه قد لاحظنا الوجوب والاستحباب بالنظر العرفي، وقد لاحظناهما بالنظر العقلي، فإذا لاحظناهما بالنظر العرفي فتكون المغايرة بينهما ببعض الذات، وإذا لاحظناهما بالنظر العقلي فتكون المغايرة بينهما بالنقص والكمال والشدّة والضعف، فالعقل يحكم بأنّ الوجوب عبارة عن الطلب الكامل، والاستحباب عبارة عن الطلب الناقص.

ولكنّ المرحوم البروجردي[2] بعد ذكر هذا الكلام بصورة التوهّم أشكل عليه بأنّ الأمر الإنشائي ليس قابلاً للشدّة والضعف بنفسه؛ لأنّه أمر اعتباري صرف، وليس الأُمور الاعتباريّة بقابلة للتشكيك بذواتها، فهذا النوع من التمايز ينحصر في الأُمور التكوينيّة والواقعيّة، مثل الوجود ونحوه.

ولابدّ لنا من توضيح أمرين:

أحدهما: أنّ الأُمور الاعتباريّة لِمَ لا تكون قابلةً للتشكيك؟ والدليل عليه أنّ الأمر الاعتباري يدور مدار اعتبار المعتبر، فهو إمّا يتحقّق باعتبار من

(١) كفاية الأُصول ٢: ٣١٤.

(٢) نهاية الأُصول ١: ١٠٠ـ١٠١.

الشارع والعقلاء وإمّا لا يتحقّق، ولا يتصوّر فيه النقص والكمال.

وثانيهما: أنّ الوجوب والاستحباب هل يكونان من الأُمور الاعتباريّة أم لا؟ ولا يخفى أن الطلب على قسمين: الطلب الحقيقي والإنشائي، وأمّا الطلب الحقيقي فإن قلنا بعدم الفرق بينه وبين الإرادة ـ كما قال به صاحب الكفاية ـ فهو من الأوصاف الحقيقيّة القائمة بالنفس كالعلم، لكنّه كان من أوصاف ذات الإضافة إلى الطالب والمطلوب، فهذا القسم من الطلب يكون من الأُمور الواقعيّة، إلّا أنّ هذا ليس معنى الأمر، بل معناه عبارة عن الطلب الإنشائي، فإنّ الإنسان يوجد مفهوم الطلب بواسطة اللفظ في عالم الاعتبار كإنشاء البيع ـ مثلاً ـ بواسطة اللفظ في عالم الاعتبار، فحينئذٍ كان الوجوب والاستحباب قسمين من الطلب الإنشائي.

والحاصل: أنّ الوجوب والاستحباب أمران اعتباريّان؛ لأنّهما قسمان من الطلب الإنشائي، فلا يكون التمايز بين الأمرين الاعتباريّين بالشدّة والضعف والنقص والكمال.

وجوابه ـ بعد قبول أنّ الوجوب والاستحباب أمران اعتباريّان ـ: أنّ عدم قابليّة الأُمور الاعتباريّة للتشكيك ادّعاءٌ ليس له وجه صحيح وبرهان تامّ، فإنّا نرى بالوجدان بعد الدقّة في الأُمور الاعتباريّة أنّ التشكيك فيها متحقّق؛ إذ البيع ـ مثلاً ـ قد يقع بين الطرفين الأصيلين فيعتبره الشارع والعقلاء، وقد يقع فضولة فيعتبره الشارع والعقلاء أيضاً على القول بصحّته، فكلا البيعين أمران اعتباريّان، والتمايز بينهما بالشدّة والضعف، والنقص والكمال؛ لأنّ الأوّل بيع كامل لا يحتاج إلى الإجازة اللاحقة، وأمّا الثاني فبيع ناقص يحتاج إلى الإجازة اللاحقة من المالك، فإن ردّه يبطل من أصله، فلا شكّ في أنّ الأمر

الاعتباري يدور مدار الوجود والعدم، ولكنّ البحث في المقام لا يكون بين وجود الاعتبار وعدمه، بل البحث فيما يحقّق الاعتبارين كاعتبار بيع الفضولي والأصيل، فإنّا نرى بعد المقايسة بينهما أنّ البيع الأصيل بيع كامل غير متوقّف على شيء، وأمّا البيع الفضولي فمع كونه صحيحاً ناقصٌ متوقّف على إجازة المالك.

وقال المرحوم البروجردي رحمه الله(١) في مقام الفرق بين الوجوب والاستحباب بما ملخّصه: إنّ الامتياز بينهما باعتبار وجود المقارنات وعدمها؛ إذ الأمر الإنشائي قد يقترن بالمقارنات الشديدة ـ مثل ضرب الرجلين على الأرض وتحريك الرأس واليد حين الطلب ـ فينتزع منه الوجوب، وقد يقترن بالمقارنات الضعيفة ـ مثل أن يقول حين الطلب: وإن لم تفعل فلا جناح عليك ـ فينتزع منه الندب، وقد لا يقترن بشيء منها أصلاً فهو مختلف فيه، فما تنتزع منه حيثيّة الوجوب أو الندب هو نفس الأمر الإنشائي بلحاظ مقارناته، ولا دخالة لذلك في نفس حقيقة الوجوب والندب، فيكون التشكيك فيهما بحسب المقارنات لا بحسب الذات، فليس للطلب بنفسه وبحسب الواقع مع قطع النظر عن المقارنات قسمان، بل هو أمر واحد تختلف أفراده باعتبار ما يقترن به، فإنّ ما تنتزع منه حيثيّة الوجوب هو نفس الطلب الإنشائي المقترن بالمقارنات الشديدة أو الأعمّ منه ومن المجرّد، لا أنّ الوجوب شيء واقعي يستعمل فيه الطلب الإنشائي ويكون المقارن قرينة عليه، وهكذا ما ينتزع منه الاستحباب.

وفيه أوّلاً: أنّه خلط بين مقام الثبوت والإثبات؛ لأنّ البحث عن التمايز

---

(١) نهاية الأصول ١: ١٠١ـ١٠٢.

والافتراق بين المفاهيم يرتبط بمقام الثبوت. وأمّا البحث في أنّه أيـن يـنتزع الوجوب من صيغة «افعل» وأين لاينتزع يرتبط بمقام الإثبات. فالبحث في مقام الفرق بين ماهيّة الوجوب والاستحباب لا في منشأ انتزاعهما وتحـقّقهما بحسب الخارج، كالبحث عن الفرق بين ماهيّة البيع والإجارة. فإنّا لا نبحث فيه عن تحقّقهما خارجاً، وأنّ البيع ينتزع بواسطة بعتُ ـ مثلاً ـ أم لا، وهكذا في ما نحن فيه.

وثانياً: أنّه لا يستفاد من كلامه أنّ التمايز بينهما بأيّ نوع من الأنواع الأربعة المذكورة ربّما يتوهّم أنّ التمايز عنده يكون بالعوارض الفرديّة والشخصيّة بعد الاشتراك في تمام الذات. لكنّه مدفوع بأنّ الوجوب والاسـتحباب مـاهيّتان كلّيّتان، ولا يعقل فيهما التمايز بالخصوصيّات الفرديّة. فإنّ هذا النوع من التمايز يختصّ بأفراد ماهيّة واحدة في مرحلة الوجود الخارجي، ومع ذلك لايستفاد من كلامه ما هي الذات المشتركة بينهما جنساً وفصلاً.

فالتحقيق: أنّ التمايز بينهما بالنقص والكمال والشدّة والضعف ـ كما قال به صاحب الكفاية ﷺ ـ فالنقص يكون فصلاً للاستحباب، والكمال للوجوب، مع اشتراكهما في أصل حقيقة الطلب مثل وجود الكامل والناقص. فلا يصحّ ما قال به المحقّق العراقي ﷺ[1] من أنّ الوجوب كان عين الطلب من دون زيـادة، والاستحباب هو الطلب مع زيادة. فإنّ لازم التقسيم أن يكون كلّ قسم عبارة عن المـقسم مع زيادة. فالتمسّك بالإطلاق لإثبات أن يكون مفاد الأمر هـو الوجوب ليس بصحيح.

ومن هنا نرجع إلى أصل المسألة لتكميل البحث، وقد مرّ أنّهم ذكروا للكون

---

(١) نهاية الأفكار: ١٦٠ـ١٦٣.

الأمر حقيقة في الوجوب أدّلة، وبقي منها ما اختاره بعض الأعلام وهو: أنّ العقل يدرك بمقتضى قضيّة العبوديّة والرقيّة لزوم الخروج عن عهدة ما أمر به المولى ما لم ينصب قرينة على الترخيص في تركه، فلو أمر بشيء ولم ينصب قرينة على جواز تركه فهو يحكم بوجوب إتيانه في الخارج، قضاء لحقّ العبوديّة، وأداءً لوظيفة المولويّة، وتحصيلاً للأمن من العقوبة.

وفيه: أنّ هذا الاستدلال مبتن على إثبات أنّ كلّ أوامر المولى يجب الإتيان بها، مع أنّ أمر المولى قد يكون واجب الإطاعة ولازم الإتيان، وقد لا يكون كذلك، فلا يستفاد من ذلك أنّ الأمر حقيقة في الوجوب، فالدليل الصحيح للمسألة هو التبادر. كما مرّ.

الجهة الرابعة

في أنّ الأمر موضوع للطلب الإنشائيّ

الظاهر أنّ الطلب الذي هو معنى الأمر ليس هو الطلب الحقيقي الذي يكون طلباً بالحمل الشائع الصناعي، بل الطلب الإنشائي الذي لا يكون بهذا الحمل طلباً مطلقاً، بل طلباً إنشائيّاً، سواء أُنشأ بصيغة «افعل» أو بمادّة الطلب أو بمادّة الأمر أو بغيرها.

توضيح ذلك: أنّ الطلب على أنواع: **أحدها**: الطلب الحقيقي وهو الشوق المؤكّد الحاصل في النفس عقيب الداعي، فهو ما يتّحد مع الإرادة على قول صاحب الكفاية‏ﷺ ومن الكيفيّات القائمة بالنفس، وله وجود واقعي.

وثانيها: الطلب الذهني، وهو عبارة عن الصورة المرتسمة في الذهن حين الالتفات إلى الطلب وتصوّر مفهومه ولو لم يكن الطلب الحقيقي متحقّقاً، وله أيضاً وجود واقعي في وعاء الذهن.

وثالثها: الطلب الإنشائي، وهو أنّ المتكلّم يوجد هذا المفهوم بصيغة «افعل» وأمثال ذلك في وعاء نفس الأمر، وهو أعمّ من عالم الواقع والذهن والاعتبار كما سيأتي تفصيله.

ثمّ إنّ الطلب الحقيقي قد يجعل موضوعاً ويحمل عليه مفهوم الطلب، مثل:

«الطلب الحقيقي طلبٌ»، فلا محالة تكون هذه قضيّة حمليّة بالحمل الشائع الصناعي، وقد يجعل الطلب الذهني موضوعاً ويحمل عليه مفهوم الطلب، وقد يجعل الطلب الإنشائي موضوعاً ويحمل عليه مفهوم الطلب.

وقال المرحوم صدر المتألّهين: إنّ هذين الحملين لا يكونان حملاً شائعاً ولا حملاً أوّليّاً ذاتيّاً، بل نوع آخر من الحمل، فإنّ الموضوع في الحمل الشائع لابدّ أن يكون مصداقاً حقيقيّاً للمحمول، فإن كان مصداقاً ذهنيّاً أو إنشائيّاً له فلا يكون حملاً شائعاً صناعيّاً. وكان كلام صاحب الكفاية‏ﷺ ناظراً إلى هذا المعنى.

ولابدّ لنا بالمناسبة من ذكر بحث في حقيقة الإنشاء، قال الشهيد الأوّل ـ في كتاب قواعد الأحكام الذي نظّمه الفاضل المقداد وسمّاه باسم نضد القواعد الفقهيّة[1] ـ: «الإنشاء هو القول الذي يوجد به مدلوله في نفس الأمر».

ولا يكون ذكر القول في كلامه للاحتراز عن غيره، بل لعلّ ذكره كان لوضوحه وكونه فرداً كاملاً لما يتحقّق به الإنشاء، فمقصوده في الواقع أعمّ من القول والفعل، فالبيع أمرٌ اعتباري يتحقّق بسبب القول والفعل في نفس الأمر، وتترتّب عليه الآثار عند العقلاء والشارع كالتمليك والتملّك، وهكذا في النكاح وأمثال ذلك، ولا يكون البيع ونحوه من الأُمور الواقعيّة، فإنّ تحقّقه لا يوجب تغييراً واقعيّاً في البائع والمشتري، ولا الثمن والمثمن، بل يوجب تبديل الإضافة الاعتباريّة في الثمن والمثمن، ولا يكون أيضاً من الأُمور الذهنيّة؛ لأنّ الوجود الذهني عبارة عن تصوّر مفهوم البيع وإيجاد البيع في الذهن لا في عالم الاعتبار، ولا يبحث في علم الفلسفة عن الأُمور الاعتباريّة، بل يبحث فيه عن الواقعيّات، ولذا تكون واقعيّة الوجود الذهني أيضاً مورداً للتأمّل، فلاحظ

(١) نضد القواعد الفقهية: ١٣٧.

للأُمور الاعتباريّة والذهنيّة في هذا العلم.

نعم، لاينحصر الوجود الإنشائي في الأُمور الاعتباريّة، ولا يشمل جميع المفاهيم والماهيّات، بل يشمل بعض المفاهيم التي لها مصاديق حقيقيّة، مثل مفهوم الطلب والاستفهام والتمنّي والترجّي الموجودة في القرآن، كما قال به صاحب الكفاية[١].

والظاهر أنّ المشهور أيضاً يقول بأنّ الإنشاء إيجاد المعنى باللفظ.

وأشكل على هذا القول بعض الأعلام في كتاب البيان في تفسير القرآن[٢]، وملخّص كلامه: أنّ الوجود الإنشائي لا أصل له، واللفظ والمعنى وإن كانت لهما وحدة عرضيّة منشأها ما بينهما من الربط الناشئ من الوضع، ومن ذلك يسري حسن المعنى أو قبحه إلى اللفظ، إلّا أنّ هذا لايختصّ بالجمل الإنشائيّة، بل يعمّ الجمل الخبريّة والمفردات أيضاً. وأمّا وجود المعنى بغير وجوده اللفظي فينحصر في نحوين:

أحدهما: وجوده الحقيقي الذي يظهر به في نظام الوجود من الجواهر والأعراض، ولابد في تحقّق هذا الوجود من تحقّق أسبابه وعلله، والألفاظ أجنبيّة عنها بالضرورة.

وثانيهما: وجوده الاعتباري، وهو نحو من الوجود للشيء، إلّا أنّه في عالم الاعتبار لا في الخارج، وتحقّقه باعتبار من بيده الاعتبار، واعتبار كلّ معتبر قائم بنفسه ويصدر منه بالمباشرة، ولا يتوقّف على وجود لفظ في الخارج أبداً.

أمّا إمضاء الشارع أو إمضاء العقلاء للعقود أو الإيقاعات الصادرة من

(١) كفاية الأصول ١: ١٠٢ـ١٠٣.

(٢) البيان في تفسير القرآن: ٤٠٩ـ ٤١٠.

الناس فهو وإن توقّف على صدور لفظ من المنشئ أو ما بحكم اللفظ، ولا أثر لاعتباره إذا تجرّد عن المبرز من قول أو فعل، إلّا أنّ الإمضاء المذكور متوقّف على صدور لفظ قصد به الإنشاء، وموضع البحث هو مفاد ذلك اللفظ الذي جيء به في مرحلة سابقة على الإمضاء، فالقول بـالوجود الإنشـائي للـبيع ـمثلاًـ قبل إمضائه من الشارع وتحقّقه في عالم الاعتبار لا أساس له.

ثمّ قال في مقام الحلّ: والصحيح أنّ الهيئات الإنشائيّة وضعت لإبراز أمر مّا من الأُمور النفسانيّة، وهذا الأمر النفساني قد يكون اعتباراً من الاعتبارات كما في الأمر والنهي والعقود والإيقاعات، وقد يكون صفة من الصفات كما في التمنّي والترجّي، فهيئات الجمل أمارات على أمر مّا من الأُمور النفسانيّة، وهو في الجمل الخبريّة قصد الحكاية، وفي الجمل الإنشائيّة أمر آخر.

ثمّ إنّ الإتيان بالجملة المبرزة بوضعها لأمر نفساني قد يكون بداعي إبراز ذلك الأمر، وقد يكون بداعي آخر سواه، وفي كون الاستعمال في هذا القسم الأخير مجازاً أو حقيقة كلام ليس هنا محلّ ذكره.

وجوابه: **أوّلاً**: أنّ إشكاله على المشهور ليس بصورة برهان منطقي دائر بين النفي والإثبات، فإنّه يقول: لو كان منشأ الوجود الإنشـائي العلقة الوضعيّة فهو يعمّ الجمل الخبريّة والمفردات أيضاً، ولو لم يكن هذا منشأه فالوجود منحصر في الوجود الحقيقي والاعتباري، وكلاهما أجنبيّ عن الوجود الإنشائي.

ولكن لقائل أن يقول: إنّه ما الدليل على انحصار الوجود بهذين النوعين؟

فلنا أن نقول: بأنّ هنا وجوداً ثالثاً يسمّى بالوجود الإنشائي.

وثانياً: لا شكّ في أنّه يجوز للبائع اعتبار الملكيّة والبيع قبل اعتبار الشارع والعقلاء ـيعني في المرحلة السابقة على الامضاءـ وإلّا لا معنى لإبراز ما في

نفسه باللفظ، فنحن نقول بالوجود الإنشائي في هذه المرحلة، وأنّ البيع الذي اعتبره البائع في نفسه يوجد بلفظ «بعت»، ولكنّه ربّما يكون منشأ لاعتبار الشارع والعقلاء، وربّما لا يكون منشأ لاعتبارهما كالمعاملة الفاسدة عندهما، فيتحقّق الوجود الإنشائي فيها أيضاً، ولكن لا يترتّب عليها الأثر المقصود عند العقلاء والشارع.

وثالثاً: لا نسلّم أن تكون الألفاظ بعنوان الأمارة والمبرز لما تحقّق في النفس، بل يتحقّق البيع ونحوه بنفس اللفظ، ولا يكون ما اعتبره البائع في نفسه بيعاً، ويشهد له الوجدان والعقلاء من المتشرّعة، وغيره.

على أنّ الأمارة لا موضوعيّة لها، بل هي طريق وكاشفة عن الواقع للشاكّ، فإذا علم أنّ الزوجة في نفسها اعتبرت الزوجيّة فهل يمكن الالتزام بأنّه قد تحقّقت الزوجيّة ولا احتياج إلى اللفظ المبرز؟ فالتحقيق أنّ الأُمور الاعتباريّة وبعض المفاهيم -مثل الطلب- يوجد بالقول، ونسمّي هذا الإيجاد بالوجود الإنشائي، كما قال به المشهور.

والمحقّق الخراساني‌ؒ[1] بعد القول بأنّ المراد من الطلب الذي يكون معنى الأمر هو الطلب الإنشائي لا الطلب الحقيقي، قال: ولو أُبيت إلّا عن كونه موضوعاً للطلب -أي الجامع بين الحقيقي والإنشائي- فلا أقلّ من كونه منصرفاً إلى الإنشائي منه عند إطلاقه كما هو الحال في لفظ الطلب أيضاً، وذلك لكثرة الاستعمال في الطلب الإنشائي، كما أنّ الأمر في لفظ الإرادة على عكس لفظ الطلب، والمنصرف منها عند إطلاقها هي الإرادة الحقيقيّة، واختلافهما في ذلك ألجأ بعض أصحابنا إلى الميل إلى ما ذهب إليه الأشاعرة من المغايرة بين

---

(١) كفاية الأصول ١: ٩٣.

الطلب والإرادة، خلافاً لقاطبة أهل الحقّ والمعتزلة.

ولكن لابدّ لنا من ذكر مقدّمة لتحقيق المسألة وهي: أنّ المسائل الاعتقاديّة ـمثل وجود الصانع وصفاته الثبوتيّة والسلبيّة والمعاد وأمثال ذلك ـ كانت محلّاً للبحث والنزاع من القرون المتمادية قبل الإسلام بين الناس، وأمّا بعد ظهور الإسلام ونزول القرآن فقد ظهر للمسلمين رؤوس المسائل الاعتقاديّة كمقام الربوبيّة والخالقيّة وسائر صفاته تعالى، والمبدأ والمعاد وغير ذلك، وأمّا بعد استقرار الحكومة الإسلاميّة ووقوع حروب مكرّرة بين المسلمين والكفّار، وإسارة بعض علمائهم، ومعاشاتهم معهم، وإلقاء اعتقاداتهم بينهم، وإسلام بعضهم على الظاهر، ونفوذ نظريّاتهم الخاصّة بينهم، فقد جعل بعض نظريّاتهم محلّاً للبحث.

على أنّ ارتباط الخلفاء بالحكّام الكفّار وتبادل السفراء بينهم وانعقاد المعاهدات بينهم ـمثل انعقاد المعاهدة بين معاوية وحاكم الروم[1]ـ أوجب وقوع المسلمين في جريان اعتقاداتهم.

والمهمّ من ذلك أنّ اندحار الكفّار ـبالأخصّ اليهود والنصارى ـ وذلّتهم في زمن حياة رسول الله ﷺ بيد المسلمين وعدم تسليمهم مع ذلك في مقابل الإسلام من حيث الاعتقاد يوجب القطع بأنّهم كانوا دخلاء في انحراف الخلافة عن مسيرها الأصلي، بل نرى تسلّط أياديهم وعمّالهم على المقامات العاليّة من الحكومة الإسلاميّة ومشاورة الخلفاء لهم في الأمور المهمّة، ويشهد على ذلك مصاحبة معاوية ومشاورته لـ«سرجون» النصراني وابنه منصور وحضورهما في المقامات العالية، مثل أمارة الماليّات وأرزاق العساكر،

(١) حجة السعادة: ٧٠.

كما صرّح به ابن الأثير في تأريخه، بأنّ «سرجون» الرومي كان كاتبه وصاحب أمره[١].

وفي مقتل الخوارزمي: أنّ يزيد نصب عبيدالله بن زياد أميراً على الكوفة بمشاورة «سرجون» الذي ينتهي إلى شهادة الحسين بن علي عليهما السلام وقتل أهل بيته وأصحابه، وأسر نسائه ويتاماه من بلدٍ إلى بلد[٢]، بل كان تشكيل السقيفة وغصب الخلافة من أمير المؤمنين عليه السلام بمشاورة عقول وأفكار اليهود وأمرهم، مثل كعب الأحبار اليهودي وأمثاله، كما قرّره السيّد الشهيد «رضا پاكنژاد» في كتابه المسمّى باسم «مظلوم گم شده در سقيفه»، فمن علل المهمّة في تفرّق المسلمين والاختلاف والتحزّب بينهم نفوذ أيادي اليهود والنصارى وعمّالهم واعتقاداتهم في بيت الخلافة، وانقطاع الخلافة من معدن الوحي والرسالة، يعني الأئمّة المعصومين عليهم السلام، ويؤيّده تشكيل المذهب الضال الوهّابي في زماننا هذا.

وأمّا الأشاعرة والمعتزلة فكانوا فريقين من المسلمين، وسبب تشكيلهم أنّ الحسن البصري الذي كان من الأسراء ظاهراً، لمّا كان من علماء زمانه ومن فضلاء المسلمين على الظاهر اجتمع حوله عدّة من الناس لاستماع نظريّاته في المسائل الاعتقاديّة، ومن تلامذته واصل بن عطا، وهو بعد البحث والنزاع مع أُستاذه في جلسة درسه خرج واعتزل مجلسه، فهو وأتباعه بعد ذلك شكّل جلسة مستقلّة في مقابل أُستاذه سمّوا بالمعتزلة.

وكان أيضاً من تلامذة الحسن البصري أبو الحسن الأشعري الذي كان من

---

(١) الكامل في التأريخ ٤: ١١.

(٢) مقتل الخوارزمي: ١٩٨.

أصلاب أبي موسى الأشعري المعروف، وهو كان مجدّاً في إشاعة نظريّات أُستاذه، ومشوّقاً للناس إلى الاشتراك في جلسته ومجلس درسه، ولذا سمّي هو وأتباعه بالأشاعرة، وكان لكلّ منهما نظراً مخالفاً للآخر في أكثر المسائل.

وأوّل ما اختلف فيه الفريقان كان عبارةً من أنّ القرآن الكريم قديمٌ أو حادث، ومنشأ هذا الاختلاف هو إطلاق عنوان كلام الله عليه بين المتشرّعة من صدر الإسلام إلى الآن.

على أنّه نسب إليه تعالى في بعض آيات القرآن أيضاً عنوان التكلّم والتكليم، مثل قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾[1]، ويستفاد من ذلك أنّ إطلاق المتكلّم عليه تعالى لاينافي مع الشرع والقرآن، كما أنّه صحيح عند كلا الفريقين.

ثمّ إنّ أوصافه تعالى على نوعين:

أحدهما: ما يعبّر عنه بالأوصاف الذاتيّة، وهي قائمة بذاته الواجبة، وقديمة بقدمها، وثبوتها للذات لا يحتاج إلى شأن خاصّ وشخص خاصّ وحالة مخصوصة، كالعلم والقدرة والحياة، فإنّها من الصفات الذاتيّة التي لايحتاج ثبوتها إلى شيء من الأشياء، ولذا نقول: ﴿أَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾.

وثانيهما: ما يعبّر عنه بالأوصاف الفعليّة، وهي تختلف بالنسبة إلى الحالات والموارد والأشخاص والأزمنة، مثل صفة الخالقيّة والرازقيّة وأمثالها، فإنّه تعالى قادرٌ على كلّ شيء، ولكنّ كلّ مقدور لا يتحقّق ولا يصدر عنه في مقام العمل، فلذا يقول: ﴿وَٱللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ فِى

---

(١) النساء: ١٦٤.

ٱلرِّزْقِ﴾[1]. فهذه الأوصاف تكون حادثة، فإنّ زيداً ـ مثلاً ـ خلق اليوم مع أنّه لم يخلق في الأمس.

ثمّ اختلفت الأشاعرة والمعتزلة في أنّ صفة التكلّم هل تكون من صفاته الذاتيّة أو من صفاته الفعليّة. وذهبت المعتزلة إلى أنّ إطلاق المتكلّم على الله تعالى يكون بنحو إطلاقه على الإنسان، بأنّ كلام الإنسان حين التكلّم عبارة عن إيجاد المتكلّم أصواتاً متدرّجة، وكلّ صوت متكئ على مخرج من مخارج الفم ومقطع من مقاطعه، ويستمعها المخاطب أيضاً متدرّجة، وهكذا كلامه تعالى، إلّا أنّ الله تعالى بلحاظ تجرّده وعدم كونه جسماً يوجد الأصوات في موجود آخر بنحو التدريج والتدرّج، مثل إيجاده تعالى الأصوات في الشجرة، وقوله بعده: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾، ومثل إيجاده تعالى الأصوات في الحصاة وشهادته برسالة رسول الله ﷺ حين هبوطه على جبل حراء، فلا فرق بين كلامه تعالى وكلام الإنسان من حيث الماهيّة والكيفيّة، وهذا موافق لنظر المتكلّمين من الإماميّة، فتكون صفة التكلّم على هذا القول من صفاته الفعليّة ومن الأمور الحادثة.

وذهبت الأشاعرة إلى أنّ كلامه تعالى من الصفات الذاتيّة، وقائم بذاته الواجبة وقديم بقدمه تعالى، مثل العلم والحياة والقدرة وأمثال ذلك، ولأجل ذلك قد اضطرّوا إلى الالتزام بأنّه كانت لذاته تعالى صفة وواقعيّة باسم الكلام النفسي، أي ما وراء الكلام اللفظي، فالقرآن هو الكلام النفسي القائم بالذات بالقيام الحلولي. فكما أنّه يطلق العالم عليه تعالى مع كونه من صفاته الذاتيّة والقديمة كذلك يطلق على الإنسان، مع أنّ علمه محدود وحادث، وهكذا القادر

---

(١) النحل: ٧١.

ونحوه، ويجري هذا المعنى بعينه في الكلام النفسي، فإنّه إذا لوحظ بالنسبة إلى ذات الباري يتحقّق فيه ويكون من الأوصاف الذاتيّة والقديمة، وأمّا إذا لوحظ إلى الإنسان والجمل الخبريّة مثل «جاء زيد من السفر» فيتحقّق وراء الألفاظ، وعلم المتكلّم بالمعنى المذكور أمراً نفسانيّاً آخر والذي نعبّر عنه بالكلام النفسي، وهكذا في الجمل الإنشائيّة إلّا أنّها إذا اشتملت على الأمر يكون للكلام النفسي المتحقّق فيها اسم خاصّ وهو الطلب، وإذا اشتملت على النهي وكانت ماهيّة النهي عبارة عن الزجر لا طلب الترك يكون للكلام النفسي المتحقّق فيها اسم خاصّ آخر، وهو الزجر، وأمّا الجمل الإنشائيّة المشتملة على العقود والإيقاعات والتمنّي والترجّي لا يكون للكلام النفسي المتحقّق فيها اسم خاصّ.

وحكى الإمام‏ في رسالة الطلب والإرادة عن بعض أهل التحقيق: أنّ إطلاق المتكلّم على الله تعالى يكون بنحو إطلاقه على الإنسان، بلا فرق بينهما أصلاً، إلّا أنّ الإنسان يتكلّم بالفم واللسان، وهو تعالى يوجد الكلام من دون آلة ومن دون واسطة، ويؤيّده تكلّمه تعالى مع موسى بقوله: ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَـٰمُوسَىٰ * قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّؤُاْ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَىٰ غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَـَٔارِبُ أُخْرَىٰ * قَالَ أَلْقِهَا يَـٰمُوسَىٰ﴾[1].

ثمّ إنّ الإمام‏ بعد نفي هذه الأقوال اختار في المسألة قولاً آخر، ومحصّله: أنّ كلام الله سبحانه عبارة عن الوحي، فإنّ إنزال القرآن وسائر الكتب إلى الأنبياء والمرسلين‏ لا يكون بصورة إيجاد الكلام في شيء آخر قطعاً، كما أنّه لا يكون بصورة تكلّمه تعالى مع موسى‏ أيضاً ولا بما ذهب إليه

(١) طه: ١٧ـ١٩.

الأشاعرة؛ إذ القيام الحلولي مستلزمٌ للقوّة والنقص والتركيب، تعالى عنه. كما أنّ خلوّ الذات عن صفات الكمال مستلزمٌ لذلك.

نعم، أنّه تعالى متكلّم بوجه آخر حتّى في مرتبة ذاته يعرفه الراسخون في الحكمة. فكلامه تعالى عبارة عن الوحي، وأمّا حقيقة الوحي وكيفيّته ممّا لم يصل إليها فكر البشر إلّا الأوحدي الراسخ في العلم بقوّة البرهان المشفوع إلى الرياضات ونور الإيمان. وقد أشار إلى بعض أسراها قوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ۞ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۞ عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ ۞ ذُو مِرَّةٍ فَٱسْتَوَىٰ ۞ وَهُوَ بِٱلْأُفُقِ ٱلْأَعْلَىٰ ۞ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ۞ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ۞ فَأَوْحَىٰٓ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَآ أَوْحَىٰ ۞ مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ﴾[2]. وأفهام أصحاب الكلام من المعتزلة والأشاعرة بعيدة عن طور هذا الكلام والإعراض عنه أولى. فالتحقيق أنّ الحقّ مع الإمام‌ﷺ.

اتّحاد الطلب والإرادة وعدمه

ولكن لابدّ لنا من ذكر محلّ النزاع بين الأشاعرة والمعتزلة قبل بيان استدلالها في المقام؛ لدفع ما ذكره صاحب الكفاية‌ﷺ بعنوان محلّ النزاع والمصالحة بينهما، ومحصّل كلامه: أنّ الحقّ هو اتّحاد الطلب والإرادة، بمعنى أنّ لفظيهما موضوعان بإزاء مفهوم واحد. وما بإزاء أحدهما في الخارج يكون بإزاء الآخر، والطلب المنشئ بلفظه أو بغيره عين الإرادة الإنشائيّة.

وبالجملة، هما متّحدان مفهوماً وإنشاءً وخارجاً، لا أنّ الطلب الإنشائي

(١) الشعراء: ١٩٣ ـ ١٩٤.

(٢) النجم: ٤ ـ ١١.

الذي هو المنصرف إليه إطلاقه -كما عرفت- متّحد مع الإرادة الحقيقيّة التي ينصرف إليها إطلاقها أيضاً. فيكون لفظا الطلب والإرادة من الألفاظ المترادفة كالإنسان والبشر، ولازم الترادف اتّحاد المعنى في جميع المراحل والمراتب من الوجود الحقيقي والإنشائي والذهني، فلا فرق بينهما إلّا في مقام الانصراف، ولكنّه لا ينافي الترادف كما لا يخفى.

والأشاعرة لا محالة تقول على هذا البيان: إنّ الطلب والإرادة لفظان متغايران، وكان لهما معنيان.

فحاصل النزاع: أنّ المعتزلة تقول: الطلب موضوع لما وضع له لفظ الإرادة، والأشاعرة تقول: الطلب موضوع لغير ما وضع له لفظ الإرادة.

ومن المعلوم أنّ النزاع بهذه الكيفيّة يكون نزاعاً لغويّاً، مثل نزاع الفقهاء في أنّ المراد من لفظ الصعيد هل هو التراب الخالص أو مطلق وجه الأرض؟ ولا شكّ في أنّ هذا بعيد عن محلّ النزاع والاختلاف بين الأشاعرة والمعتزلة، فإنّ النزاع بينهما يدور مدار تحقّق صفة من الأوصاف الواقعيّة وراء الصفات الثبوتيّة وعدمه، ولا يكون لترادف لفظي الطلب والإرادة وعدمه دخلٌ في ذلك، والقول بالترادف لا يستلزم بطلان الكلام النفسي، كما أنّ القول بعدم الترادف لا يستلزم ثبوت الكلام النفسي.

وأبعد من ذلك ما قال به في مقام التصالح بين المتخاصمين من أنّه يقع الصلح بين الطرفين بأن يكون مراد المعتزلة من اتّحاد الطلب والإرادة اتّحادهما مفهوماً ومصداقاً وإنشاءً، بمعنى أنّهما متّحدان مع وحدة المرتبة بحيث يكون كلّ منهما عين الآخر في تلك المرتبة، ومراد الأشاعرة من المغايرة تغايرهما مع اختلاف المرتبة كالطلب الإنشائي والإرادة الحقيقيّة. فإنّهما متغايران ولا

يتّحدان أصلاً، وبهذا الوجه يقع الصلح بينهما ويصير النزاع لفظيّاً.

ومن البديهي أنّ التصالح وعنوان محلّ النزاع بهذه الكيفيّة بعيد بمراحل عن محلّ النزاع بين الفريقين، بل هو أقوىٰ شاهد على عدم التفاته إلى كنه نزاعهما، فإنّ الأشاعرة تدّعي تحقّق صفة الواقعيّة القائمة على الذات بالقيام الحلولي، والمعتزلة تنكره، فلا دخل للألفاظ والتعابير في هذا النزاع، ولا يمكن المصالحة بينهما أصلاً، فالنزاع جارٍ ولو قلنا باتّحاد الطلب والإرادة في مرتبة واحدة.

فلابدّ لنا في تنقيح البحث ومحلّ النزاع من ملاحظة أدلّة الطرفين.

ومن أدلّة الأشاعرة أنّه إذا أخبر المخبر بأنّه «جاء زيدٌ من السفر» فلا شكّ في اتّصاف هذه الجملة بالخبريّة، سواء كان المخبر عالماً بمطابقة المخبر به مع الواقع أم شاكّاً، أم عالماً بمخالفة المخبر به مع الواقع، ولا يشترط فيه علم المخبر بمطابقة المخبر به مع الواقع، كما أنّه لا دخل لحالات المستمع من العلم والشك فيه، ولا يوجب علمه بكذب المتكلّم خروج الجملة عن الاتّصاف بالخبريّة، فإنّ ما يقال من أنّ الخبر يحتمل الصدق والكذب فهو باعتبار ذات الخبر مع قطع النظر عن علم المتكلّم وجهله، أي من شأنه احتمال الصدق والكذب.

ثمّ استدلّ بأنّه لابدّ في الجمل الخبريّة من الحكاية عن الواقعيّة النفسانيّة، فإن كانت هي عبارة عن العلم والتصديق بثبوت مخبر به فهو لا يتحقّق إلّا في صورة واحدة من الصور الثلاثة، فنكشف من ذلك تحقّق الصفة النفسانيّة التي نعبّر عنه بالكلام النفسي في جميع الصور المذكورة، وكما أنّ ألفاظ الجملة في الاتّصاف بالخبريّة لا يكون مشروطاً بشرط في الصور الثلاثة كذلك تتحقّق صفة نفسانيّة أُخرىٰ وراء العلم في الصور الثلاثة، بلا فرق بين علم المتكلّم بمطابقة خبره مع الواقع وشكّه وعلمه بمخالفة خبره معه، فتتحقّق للواقعيّة الخارجيّة ثلاث حالات، وأمّا الواقعيّة النفسانيّة فتتحقّق حتّى للكاذب، فلابدّ

لنا من الالتزام بالكلام النفسي، وإلّا لم يكن اتّصاف الجملة بالخبريّة في جميع الصور قابلاً للتوجيه.

وجوابه: يظهر بمراجعة الوجدان وبالفحص والتحليل مداليل الجمل الخبريّة بعد كونها من المسائل المبتلى بها في الاستعمالات الشائعة بين الناس، وإذا قال المخبر: «زيدٌ قائمٌ» فلا نجد في هذه الجملة سوى عدّة من الواقعيّات:

الأُولى: واقعيّة الألفاظ، مثل: واقعيّة لفظ «زيد» و «قائم» وحركاتها، وتقدّم بعض الحروف على الآخر وأمثال ذلك، ومثل واقعيّة هيئة الجملة نحو مرفوعيّة لفظ الأوّل بعنوان المبتدأ والثاني بعنوان الخبر، وتقدّم أحدهما على الآخر.

الثانية: واقعيّة المعاني، مثل: واقعيّة معنى «زيد» وواقعيّة معنى «القائم» بمادّته وهيئته، ومثل واقعيّة معنى الجملة.

الثالثة: واقعيّة الإرادة فإنّ التكلّم وصدور اللفظ من المتكلّم فعل من أفعاله الاختياريّة، فلابدّ من كونه مسبوقاً بالإرادة التي لها مقدّمات ومبادئ، وفي رأس المبادئ التصوّر.

الرابعة: الواقعيّة النفسانيّة للمخبر، وهي اتّصافه بإحدى الحالات الثلاث، فإنّه قد يكون عالماً بالمطابقة، وقد يكون عالماً بالمخالفة، وقد يكون شاكّاً بالمطابقة والمخالفة.

الخامسة: واقعيّة مطابقة المخبر به مع الواقع وعدم مطابقته معه.

إذا عرفت هذا فنقول: لا شكّ ولا شبهة في عدم كون أحد هذه الواقعيّات بالكلام النفسي، وأمّا واقعيّات الألفاظ والمعاني فلا دخل لها بالنفس، كما أنّ واقعيّة مطابقة المخبر به للواقع وعدمه لا دخل لها بنفس المخبر، بل كانت هي من أوصاف الجمل الخبريّة.

وأمّا الواقعيّة النفسانيّة المتحقّقة في الجمل الخبريّة -يعني اتّصاف المتكلّم بكونه عالماً بالمطابقة أو عالماً بالمخالفة أو شاكّاً- فتحقّقها وإن كان مقطوعاً ولم تكن قابلة للإنكار إلّا أنّها أيضاً ليست بالكلام النفسي عند الأشاعرة، فإنّهم صرّحوا بأنّ الكلام النفسي مغايرٌ للعلم وزائد عليه، على أنّهم صرّحوا بأنّ المتحقّق في جميع الجمل الخبريّة واقعيّة واحدة وصفة متّحدة المآل، سواء كان المتكلّم صادقاً أم كاذباً أم شاكّاً، فإن كان الكلام النفسي عبارة عن هذه الحالات الثلاث للمتكلّم واقعيّات ولا أقلّ من واقعيّتين -أي العلم والشكّ- كما هو المعلوم.

وأمّا الواقعيّة النفسانيّة الأُخرى -يعني واقعيّة الإرادة- فهي أيضاً لا تكون كلاماً نفسيّاً.

وتدلّ عليه أدلّة متعدّدة: منها: تصريح الأشاعرة بأنّ كلام النفس مغاير للإرادة.

ومنها: أنّ منشأ الإدارة في الجمل الخبريّة عبارة عن أنّ التكلّم فعلٌ من أفعاله الاختياريّة، وكلّ فعل اختياري مسبوق بالإدارة، فالتكلّم مسبوق بالارادة. ومن المعلوم أنّ هذا المنشأ يتحقّق في الخياطة والتجارة والكتابة أيضاً، فيكون الكلام النفسي في التاجر والخيّاط والكاتب أيضاً متحقّقاً حين الشروع، مع أنّهم قائلون بانحصار الكلام النفسي في الجمل الخبريّة والإنشائيّة.

على أنّ الإرادة مسبوقة بالمبادئ، وأوّل المبادئ التصوّر، وهو قسم من العلم؛ إذ العلم إن كان إذعاناً للنسبة فتصوّر وإلّا فتصديق، وقد مرّ آنفاً أنّهم صرّحوا بأنّ الكلام النفسي مغايرٌ للعلم وزائد عليه، فلا تكون الواقعيّات

المتحقّقة المذكورة كلاماً نفسيّاً، ولا ضرورة تقتضي الالتزام بتحقّق الكلام النفسي في الجمل الخبريّة، ولا نقص فيها حتّى ينجبر بالتزام تحقّق الواقعيّة المجهولة باسم الكلام النفسي.

وأمّا في الجمل الإنشائيّة الطلبيّة فكان للكلام النفسي عندهم اصطلاح خاصّ، وهو الطلب، فاستدلّ ههنا بصورة السؤال عن المعتزلة بأنّ المولى إذا قال لعبده: «جئني بالماء» فما هي الصفة النفسانيّة المتحقّقة في الجمل الإنشائيّة الطلبيّة؟ فلا محالة تقول المعتزلة: هي عبارة عن الإرادة المتعلّقة بتحقّق المأمور به في الخارج عن المكلّف.

وجوابه: أنّ الجمل الإنشائيّة الطلبيّة قد تتحقّق بدون أن تكون إرادة المولى متعلّقة بتحقّق المأمور به في الخارج كما في الأوامر الاختياريّة؛ إذ لا شكّ في تحقّق الأمر فيها، ويكون إطلاق الأمر عليها على نحو الحقيقة لا على سبيل التجوّز والمسامحة، ومع ذلك لا تتحقّق فيها الإرادة النفسانيّة المذكورة.

وهكذا في الأوامر الاعتذاريّة؛ إذ لا يريد فيها تحقّق المأمور به، بل المراد رفع لوم الناس في ضرب المأمور ومؤاخذته باعتذار أنّه قد عصاه، فالطلب في صورتي الاختبار والاعتذار موجود بدون الإرادة، مع أنّها أمرٌ حقيقي ويجري عليها ما يجري على الأوامر الأُخر من استحقاق العقوبة وأمثاله.

فيستفاد من ذلك أنّ غير الإرادة المتحقّقة في بعض الأوامر تتحقّق صفة نفسانيّة أُخرىٰ في جميع الأوامر التي نسمّيها بالكلام النفسي ونعبّر عنه ههنا بالطلب، فالطلب مغاير للإرادة، كما يدلّ عليها قول الشاعر:

إنّ الكلام لفي الفؤاد وإنّما ... جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

فإنّ مقتضاه أنّ ظرف تحقّق الكلام الحقيقي عبارة عن النفس، وأمّا الألفاظ

والأصوات فتكون بمنزلة الدليل والكاشف عنه.

وجوابه: في الجمل الإنشائيّة عين الجواب عن الاستدلال في الجمل الخبريّة، فإنّهما مشتركان في كثير من الواقعيّات المتحقّقة المذكورة في الجمل الخبريّة، فالوجدان أقوى شاهد لعدم تحقّق صفة نفسانيّة في نفس الآمر، سوى إرادة تحقّق المأمور به عن المأمور حين الأمر، وأمّا الأوامر الاختياريّة والاعتذاريّة وإن لم تتحقّق فيها هذه الإرادة، إلّا أنّ الداعي الاختبار والاعتذار متحقّقٌ فيها مثل داعي تحقّق المأمور به في سائر الأوامر، فأيّ دليل يقتضي ثبوت الصفة النفسانيّة الأُخرىٰ سوى هذه الدواعي الموجودة فيها، فلا يستلزم عدم تحقّق الإرادة في بعض الأوامر ثبوت الكلام النفسي.

وأمّا الجواب عن الاستدلال بقول الشاعر **فأوّلاً**: أنّه من الممكن أن يكون الشاعر من الأشاعرة، مع أنّه لا دليل على حجّيّة الشعر، إلّا أن يكون من الأئمّة المعصومين عليهم السلام.

وثانياً: أنّ مفاد الشعر المذكور لا ينطبق على الكلام النفسي أصلاً، فإنّ مفاده عبارة عن أنّ مراد الإنسان من التكلّم هو إطلاع الغير على ما في قلبه، بحيث إن أمكن الاطّلاع عليه بدون التكلّم لا يحتاج إلى الألفاظ والأصوات واللسان، وإنّما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً، فهو أيضاً لا يدلّ على تحقّق الكلام النفسي.

وقد مرّ أنّ الأساس لإثبات الكلام النفسي هو إطلاق المتكلّم على الباري تعالى، فإنّ الأشاعرة لاحظت أنّ إطلاق المتكلّم عليه تعالى في الإطلاقات والاستعمالات شائع بين المتشرّعة، ولاحظت أيضاً أنّ في صدق المشتقّ لابدّ من تحقّق الارتباط بين المبدأ والذات، فقد مرّ في بحث المشتقّ أنّ العلماء

اختلفوا في كيفيّة هذا الارتباط، وقالت الأشاعرة: إنّه لابدّ من كون المبدأ قائماً بالذات بالقيام الحلولي، ولاحظت هذا المعنى في قولنا: الجسم أبيضٌ أو أسودُ، فإنّ البياض أو السواد قائمان بالجسم بالقيام الحلولي، وهما حالان في الجسم، والجسم محلّ لهما، ثمّ فرضت هذا المعنى بعنوان الضابطة الكلّيّة في جميع المشتقّات.

ثمّ قالت: تجري هذه القاعدة في إطلاق المتكلّم المشتقّ على الله تعالى، ولابدّ أن يكون بين الكلام وذات الباري ارتباط بنحو القيام الحلولي، فحينئذٍ لا يعقل أن يكون الكلام اللفظي مع كونه من الأُمور المتصرّمة والمتدرّجة والحادثة حالاً في ذات الباري، فلابدّ من الالتزام بالكلام النفسي الذي هو حالّ في ذات الباري وقديم بقدمه. هذا محصّل ما قالت به الأشاعرة في تحقّق الكلام النفسي لذات الباري.

وفيه: أنّ مبنى الأشاعرة لا دليل عليه، مع أنّه منافٍ لأكثر المشتقّات، ولا تجري هذه الضابطة المسلّمة عندهم في أكثرها، ولا ينحصر المشتقّ بما يجري فيه هذا المعنى كالأبيض والأسود وأمثال ذلك؛ إذ لا شكّ في أنّ الضارب والقاتل يكونان من المشتقّات، مع أنّ مبدئيهما ـ أي الضرب والقتل ـ قائمان بالذات بالقيام الصدوري لا الحلولي، وهكذا أمثالها.

وأوضح من ذلك أنّه لا شكّ في أنّ إطلاق المالك على «زيد» يكون بنحو الحقيقة، مع أنّ الملكيّة أمرٌ اعتباريٌ اعتبرها الشارع والعقلاء، ولا يكون بإزائها شيء في الخارج، فلا قيام في البين، فضلاً من أن يكون بنحو الحلول، وهكذا العناوين، مثل: الزوج والزوجة وأمثالها، فلا كلّيّة للقاعدة المذكورة في كلام الأشاعرة.

وعلى أنّ لازم هذا القول في الأوصاف الذاتيّة ـ كالعلم والقدرة ـ زيادتها عليها وتحقّق القديمين المستقلّين، مع أنّ عينيّة صفات الذات مع الذات لا شكّ فيها وقد ثبت في محلّه، كما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «وكمال **الإخلاص نفي الصفات عنه**»[1] يعني نفي شيء زائد على الذات، ومقتضى هذه العينيّة ألّا تكون في صدق عنوان المشتقّ بين المبدأ والذات مغايرة عينيّة ووجوديّة، فلا تعتبر في صدق عنوان المشتقّ مغايرة حقيقيّة وواقعيّة بينهما، فضلاً من القيام الحلولي، فالعينيّة نوع من التلبّس ـ كما قال به صاحب الكفاية رحمه الله ـ بل هي مصداقه الأتمّ والأكمل، ولكن يتبادر إلى الذهن من سماع لفظ التلبّس ما يتغاير المبدأ والذات فيه بلحاظ ابتلائنا كثيراً مّا بما يكون كذلك.

ومن هنا يستفاد أنّ دائرة صدق عنوان المشتقّ أوسع ممّا قال به الأشاعرة.

وأوضح ممّا ذكرنا أنّا نرى في الاستعمالات العرفيّة بدون المسامحة والتجوّز إطلاق عنوان البقّال على بائع البقل، وإطلاق عنوان العطّار على بائع العطر، مع أنّ مبدأهما لا يناسب الذات أصلاً؛ إذ لا يكون للبقل والعطر معنى فعلي حديث، وهكذا إطلاق اللابن والتامر على بائع اللبن والتمر، ويعبّر عن هذه المشتقّات بالمشتقّات الجعليّة، أي لا يكون لها مصدر وفعل ماضي ومضارع، مع أنّه ينطبق عنوان المشتقّ في هذه الموارد أيضاً.

إذا عرفت هذا فنرجع إلى أصل المسألة ـ يعني إطلاق المتكلّم على الله تعالى ـ ونبحث مع الأشاعرة من جهتين:

الأُولى: في أنّ الصفات على نوعين: الأوّل: صفات الفعل، الثاني: صفات

---

(١) البحار ٤: ٢٤٧، الحديث ٥.

الذات، وملاك التمايز بينهما أنّ كلّ صفة لا يصدق ضدّها على الله تعالى في أيّ حالٍ من الحالات وأيّ زمان من الأزمنة، وبالنسبة إلى أيّ شيء من الأشياء، مثل صفة العلم والقدرة وأمثالهما فهي من صفات الذات، وأمّا الصفة التي يصدق ضدّها عليه تعالى في بعض الحالات وفي بعض الأزمنة وبالنسبة إلى بعض الأشياء فهي من صفات الفعل، مثل صفة الخالقيّة والرازقيّة، فإنّه لم يخلق ـ مثلاً ـ الإنسان الذي كان طول قامته سبعين ذراعاً في عين كونه مقدوراً له تعالى، فيصدق في هذا المورد ضدّ الخالقيّة عليه تعالى، وهكذا في الرازقيّة كما قال في الآية الشريفة: ﴿وَٱللَّهُ فَضَّلَ بَعۡضَكُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ فِي ٱلرِّزۡقِ﴾[1]، فيصدق على المرتبة النازلة منه عدم الرازقيّة بالنسبة إلى المرتبة العالية منه.

على أنّ صفة الذات قديمة بقدم الذات، بخلاف صفة الفعل فإنّها حادثةٌ ولا تتّصف بالقدم، ومن هنا نستكشف أنّ المتكلّميّة ليست من صفات الذات، بل تكون من صفات الفعل، ويدلّ قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾[2] على أنّ التكلّم تحقّق في زمان خاصّ لا بعده ولا قبله، أي عدم التكلّم في غير ذلك الزمان، فالتكلّم من صفات الفعل بمقتضى الآية، فنفس الآية منافية للالتزام بالكلام النفسي القديم.

ويدلّ عليه ما رواه الكلينيّ في أُصول الكافي عن عليّ بن إبراهيم ـ الموثّق ـ عن محمّد بن خالد الطيّالسي ـ الممدوح ـ عن صفوان بن يحيى ـ الموثّق ـ عن ابن مسكان ـ الموثّق ـ عن أبي بصير، قال: سمعت أبا عبدالله

(١) النحل: ٧١.
(٢) النساء: ١٦٤.

يقول: «لم يزل الله عزّ وجلّ ربّنا والعلم ذاته ولا معلوم ـ أي كان الله تعالى عالماً مع أنّه لم يتحقّق المعلوم في الخارج ـ والسمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مبصر، والقدرة ذاته ولا مقدور ـ كما أنّ الإنسان قادر على القيام في حال قعوده مع أنّه لم يكن متحقّقاً ـ فلمّا أحدث الأشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم والسمع على المسموع والبصر على المبصر والقدرة على المقدور»، قال: قلت: فلم يزل الله متحرّكاً؟ قال: فقال: «تعالى الله عن ذلك أنّ الحركة صفة محدثة بالفعل»، قال: قلت: فلم يزل الله متكلّماً؟ قال: فقال: «إنّ الكلام صفة محدثةٌ ليست بأزليّة، كان الله عزّ وجلّ ولا متكلّم»[١].

ويستفاد من ذلك أنّ صفة التكلّم تكون من الأوصاف الفعليّة والمحدثة على الظاهر، وإن أمكن أن تكون للحديث توجيهات فلسفيّة.

الجهة الثانية: في أنّ عنوان المتكلّم هل يكون من المشتقّات الحقيقيّة أو من المشتقّات الجعليّة؟ التكلّم يكون من باب تفعّل، لا شكّ في تحقّق الماضي والمضارع وسائر المشتقّات له في هذا الباب، ولكن لم نجد له مصدر ثلاثي مجرّد، فإن قيل: هي عبارة عن «الكلم» قلنا: إنّه لو سلّمناه لا نرى له في اللغة العربية فعل ماض ولا مضارع ولا سائر المشتقّات، مع أنّه ليس بمعنى الكلام بل هو بمعنى الجرح والجراحة لغة.

وعلى هذا ما معنى التكلّم؟ من المعلوم أنّ معناه إيجاد الكلام، ولفظ الإيجاد يوجب تحقّق المعنى الاشتقاقي فيه، كما أنّ لفظ البيع يوجب تحقّق المعنى الاشتقاقي في كلمة «اللابن»، فحينئذٍ يصدق المتكلّم على الله تعالى، كما يصدق على الإنسان بلا فرق بينهما أصلاً، إلّا أنّا نتكلّم باللسان، ولكنّه تعالى يوجد

(١) الكافي ١: ١٠٧، الحديث ١.

الكلام في موجود آخر بلحاظ عدم جسميّته.

ولا يتوهّم أنّ معنى المتكلّم هو الكلام؛ إذ ليس للكلام معنى مصدري بل اسم مصدر، ونعبّر عنه باللّغة الفارسيّة بـ«سخن» فلا يتصوّر له معنى سوى إيجاد الكلام.

وهذا الجواب موافق لنظر المعتزلة والمتكلّمين من الإماميّة، وقد ذكرنا في صدر المسألة حكاية نظر بعض أهل التحقيق من أنّ تكلّمه تعالى يتحقّق من دون وساطة شيء من الأشياء، كتكلّمه تعالى مع موسى عليه السلام بدون واسطةٍ، وقد مرّ أيضاً ما قال به الإمام الأعظم قدس سره بعد نفي هذه الأقوال: «إنّه تعالى متكلّم والقرآن كتابه ونزل على رسول الله صلى الله عليه وآله بالوحي، وأمّا كيفيّة الوحي وتكلّمه ممّا لم يصل إليها فكر البشر إلّا الأوحدي الراسخ في العلم بقوّة البرهان المشفوع إلى الرياضات ونور الإيمان».

ثمّ قال: يمكن أن نلتزم بالكلام النفسي، ولكنّ أفهام أصحاب الكلام من المعتزلة والأشاعرة بعيدة عن طور هذا الكلام، فالإعراض عنه أولى.

ولكن ما ذكرناه في مقام الجواب عن الأشاعرة موافقاً لظاهر الآيات والروايات يكفي في نفي الكلام النفسي، ولا نطيل الكلام في هذه المقولة أزيد من ذلك.

ولا يخفى أنّ القول بتحقّق الكلام النفسي لايستلزم أن يكون الطلب والإرادة متغايرين، كما أنّ إنكاره لا يستلزم القول بالاتّحاد بينهما، وإن استفيد ذلك من كلام صاحب الكفاية قدس سره ـ كما أشرنا إليه في صدر المسألة ـ ولكنّهما بحثان مستقلّان: أحدهما: بحث لغويّ، والآخر: كلامي، ولا ارتباط بينهما أصلاً. ونحن فرغنا بعون الله من البحث الكلامي.

وأمّا البحث اللّغوي وهو: أنّ لفظي الطلب والإرادة هل وضعا بإزاء مفهوم واحد أو يكون لكلّ منهما معنى لا يكون للآخر؟ وقد مرّ ما ذكره المحقّق الخراسانيّ من: أنّهما موضوعان بإزاء مفهوم واحد، وهما متّحدان في المفهوم والوجود الحقيقي والإنشائي والذهني، غاية الأمر أنّ لفظ الطلب ينصرف عند إطلاقه إلى وجوده الإنشائي، ولفظ الإرادة ينصرف إلى وجودها الحقيقي، وهذا لايوجب المغايرة بين اللفظين في المفهوم؛ إذ لا مانع من أن يكون اللفظان المترادفان متغايرين من حيث الانصراف.

ولكنّ المحقّقين من الأُصوليّين بعد إنكارهم الكلام النفسي في البحث السابق يقولون بتعدّد مفهوم الطلب والإرادة، منهم أُستاذنا المرحوم السيّد البروجردي[1] حيث قال في الابتداء بعنوان ضابطة كلّيّة لما يتعلّق به الإنشاء: إنّ الموجودات على قسمين: الأوّل: ما يكون له وجود حقيقي وواقعي في الخارج، بحيث يكون بإزائه شيء فيه كالإنسان والحيوان والبياض ونحوها، وهو لايقبل الإنشاء. الثاني: ما لا يكون كذلك بل يكون وجوده بوجود منشأ انتزاعه، وهو قد ينتزع عن الأُمور الحقيقيّة والواقعيّة كالفوقيّة والتحتيّة ونحوها وهو أيضاً لا يقبل الإنشاء، وقد ينتزع عن الاعتبارات والإنشائيّات كالملكيّة والزوجيّة وأمثال ذلك وهو يقبل الإنشاء، فالمعتبر في المنشأ ألّا يكون من الأُمور الواقعيّة ولا متنزعاً منها، بل كان من الأُمور الاعتباريّة المحضة.

ثمّ قال: إنّ الإرادة من صفات النفس، والصفات النفسانيّة من الأُمور الحقيقيّة والواقعيّة فلا تقبل الوجود الإنشائي، بخلاف الطلب فإنّ له معنى قابلاً

---

(١) نهاية الأُصول ١: ٩٢-٩٣.

للإنشاء؛ إذ ليس معناه سوى البعث والتحريك نحو العمل، وكما أنّهما يحصلان بالتحريك الفعلي ـ كأخذ الطالب من يد المطلوب منه وجرّه نحو العمل المقصود ـ فكذلك يحصلان بالتحريك القولي؛ بأن يقول الطالب: اضرب فلاناً أو أطلب منك الضرب أو آمرك بكذا ـ مثلاً ـ فقوله: «افعل كذا» بمنزلة أخذه من يد المطلوب منه وجرّه نحو العمل المقصود، فحقيقة الطلب مغايرة لحقيقة الإرادة. نعم الطلب بكلا معنييه ـ أي البعث والتحريك الفعلي والقولي ـ مبرزٌ ومظهر للإرادة، وليس معناه اتّحاد الطلب والإرادة، بل كان معناه أنّ ههنا شيئين وأنّ أحدهما مبرزٌ للآخر، فالإرادة صفة قائمة بالنفس، والطلب عبارة عن البعث والتحريك، وهو قد يكون فعليّاً وقد يكون قوليّاً. هذا محصّل بيان سيّدنا الأعظم المرحوم البروجردي.

وفيه: أنّ تعلّق الإنشاء بالطلب ـ سواء تعلّق بالبعث والتحريك العملي أو القولي أو مفهوم الطلب ـ لايخلو من اشكال، ولا يناسب القاعدة المذكورة.

أمّا تعلّق الإنشاء بالبعث والتحريك العملي ـ يعني هداية الآمر المأمور نحو المأمور به عملاً ـ فلا شكّ في أنّه أمرٌ مبصرٌ ومشاهد، وهو واقعيّة مسلّمة، فلا ريب في بطلان هذا الفرض.

وأمّا تعلّق الإنشاء بالبعث والتحريك القولي ـ يعني صدور الأمر من قبل المولى ـ فلا شكّ في أنّه أيضاً واقعيّة من الواقعيّات الخارجيّة، فإنّ واقعيّة القول بصدور الألفاظ والكلمات عن اللافظ والمتكلّم، مع أنّ البعث والتحريك القولي هو البعث والتحريك الإنشائي، والمنشأ مع وصف كونه منشأ وقيد المنشائيّة قيداً له لايعقل أن يكون متعلّقاً للإنشاء؛ إذ المنشأ متحقّق قبل تعلّق الإنشاء به، فهو تحصيل للحاصل وتقدّم الشيء على نفسه مع ملاحظة أنّ المنشأ مغاير للإنشاء، بل يتحقّق بسبب الإنشاء.

وأمّا تعلّق الإنشاء بالماهيّة ومفهوم البعث والتحريك مع قطع النظر عن المصداق فهو صحيحٌ كما قال به صاحب الكفاية﴿، ولكنّه لا فرق بين الطلب والإرادة من هذه الناحية. فإذا كان مفهوم الطلب قابلاً لتعلّق الإنشاء به فلِمَ لا يكون مفهوم الإرادة قابلاً لتعلّق الإنشاء بها؟! فما قال به سيّدنا الأُستاذ﴿ ليس قابلاً للمساعدة.

وأحسن المقال في المقام ماذكره بعض الأعلام على ما في كتاب المحاضرات[1]، وتوضيحه: أنّ الإرادة صفة من الأوصاف النفسانيّة القائمة بالنفس، ولا بحث فيها، إنّما الكلام فيما وضع له لفظ الطلب وفيما يفهم منه عرفاً. والطلب لغة: عبارة عن محاولة الشيء وأخذه والتصدّي نحو تحصيل شيء في الخارج، وهذا من الأفعال الاختياريّة الصادرة عن الإنسان، فهو مباينٌ مع الإرادة، ويؤيّده الاستعمالات العرفيّة؛ إذ لا يقال: طالب المال أو طالب الدنيا أو طالب العلم لمن اشتاق إليها وأرادها في أُفق النفس مالم يظهر في الخارج بقول أو فعل، بل يقال لمن تصدّى خارجاً لتحصيلها. فالطلب مباين للإرادة مفهوماً ومصداقاً.

وبالنتيجة الطلب كالإرادة، كان من الأُمور الواقعيّة، ويتحقّق بالسعي في الخارج للإيصال إلى المطلوب، إلّا أنّه قد يكون بالمباشرة وقد يكون بالقول، كقول المولى لعبده: «جئني بالماء» فلا يتعلّق الإنشاء بالطلب أيضاً. وسيأتي إن شاء الله تعالى أنّه ما ينشأ بهيئة «افعل». هذا تمام الكلام في مسألة الكلام النفسي واتّحاد الطلب والإرادة. ولا ضرورة إلى بيان بحث الجبر والتفويض بعنوان مسألة أُصوليّة.

---

(١) محاضرات في أُصول الفقه ٢: ١٦.

الفصل الثاني

فيما يتعلّق بصيغة الأمر

أي هيئة افعل وما يشابهها، وفيه مباحث:

المبحث الأوّل

في معاني الصيغة

أنّه ربّما يذكر للصيغة معان قد استعملت فيها، وقد عدّ منها الترجّي والتمنّي، والتهديد كقوله تعالى: ﴿ٱعْمَلُواْ مَا شِئْتُمْ﴾[1]، والإنذار والإهانة كقوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ﴾[2]، والاحتقار والتعجيز كقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾[3]، والتسخير كقوله تعالى: ﴿كُونُواْ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾[4] إلى غير ذلك.

وهو كما ترى؛ ضرورة أنّ الصيغة لم تستعمل في واحد منها، بل لم تستعمل

---

(١) فصّلت: ٤٠.

(٢) الدخان: ٤٩.

(٣) البقرة: ٢٣.

(٤) البقرة: ٦٥.

إلّا في إنشاء الطلب ـ أي الطلب الإنشائي في مقابل الطلب الحقيقي لا إنشاء الطلب؛ إذ الإنشائية والإخبارية كالاستقلاليّة والآليّة عن المعنى الاسمي والحرفي خارجتان عن المعنى المستعمل فيه ـ إلّا أنّ الداعي إلى ذلك كما يكون تارةً هو البعث والتحريك نحو المطلوب الواقعي، ويكون أُخرى أحد هذه الأمور كما لا يخفى

وقصارى ما يمكن أن يدّعى أن تكون الصيغة موضوعة لإنشاء الطلب فيما إذا كان بداعي البعث والتحريك، لا بداعٍ آخر منها، فيكون إنشاء الطلب بها بعثاً حقيقة وإنشاؤه بها تهديداً مجازاً، وهذه غير مستعملة في التحديد وغيره فلا تغفل. هذا تمام الكلام لصاحب الكفاية‏‏[1].

ولكنّه يصحّ على القول باتّحاد الطلب والإرادة في جميع المراحل؛ إذ لا فرق بين أن يقول: مفاد هيئة «افعل» هو إنشاء الطلب أو إنشاء الإرادة.

وأمّا على القول بتغايرهما وكونهما واقعتين مستقلّتين: إحداهما قائمةٌ بالنفس والأخرى عبارة عن السعي المشاهد والمحسوس في الخارج، فلا يكون كلّ منهما قابلاً للإنشاء، بل لابدّ من أن يكون المنشأ أمراً اعتبارياً، بناءً على الضابطة التي حكيناها عن المرحوم البروجردي، مع أنّه لا شكّ في أنّ مفاد هيئة «افعل» هو المعنى الإنشائي، فما الذي ينشأ بصيغة «افعل» بعد ألّا يكون الطلب قابلاً للإنشاء؟

ولابدّ لنا من التحقيق في هذه المسألة المبتلى بها والشائعة بين الناس، فنقول: إنّ استعمال هيئة «افعل» قد يكون بداعي البعث والتحريك وتحقّق المأمور به في الخارج، وقد يكون بسائر الدواعي كالتمنّي والترجّي والتعجيز

(١) كفاية الأصول ١: ١٠٢.

وأمثال ذلك.

وأمّا إذا كان بداعي البعث والتحريك كقولنا: «جئني بماءٍ» فلا شكّ في تحقّق الواقعيّة النفسانيّة للمستعمل، وهي علاقة وصوله إلى المأمور به وتمكّنه منه، وإن لم تكن بين العلاقة و الأمر ملازمة إلّا أنّ الأمر كاشف عن تحقّقها في النفس. ولا يخفى أنّ الأمر ليس بعلّة تامّة لتحقّق المأمور به في الخارج، ولذا لا يوجب العصيان التغيير في ماهيّة الأمر وحقيقته.

وقد مرّ في الفصل السابق أنّ البعث والتحريك كما يحصلان بالتحريك العملي و التكويني ـ بأن يأخذ الطالب من المأمور ويجرّه نحو العمل المقصود ـ كذلك يحصلان بالتحريك القولي، ولكن لا يتصوّر العصيان في الأوّل بخلاف الثاني، فإنّ المأمور به قد يتحقّق بعده وقد لا يتحقّق.

إذا عرفت هذه المقدّمة فيستفاد منها أنّ البعث والتحريك على قسمين: أحدهما: البعث والتحريك الواقعي التكويني، وهو لايكون قابلاً للإنشاء. وثانيهما: البعث والتحريك الاعتباري وهو ينشأ بصيغة «افعل» وتترتّب عليه آثار متعدّدة، منها: أنّ العبد إذا وافقه وعمل على مفاده يستحقّ المثوبة، وإلّا يستحقّ العقوبة عند العقلاء، كما أنّ الملكيّة والزوجيّة بعد إنشائهما يترتّب عليهما الآثار، فيتحقّق بواسطة هيئة «افعل» البعث والتحريك الاعتباري في عالم الاعتبار.

ويمكن أن يقال: إنّه لا فرق بين هذا القول وما قال به المحقّق الخراساني﴿﴾ إلّا في التعبير والتسمية، فإنّه قائل بأنّ متعلّق الصيغة هو الطلب الإنشائي، وعبّر في هذا القول عنه بالبعث والتحريك الاعتباري، فالنزاع بينهما لفظيّ.

وجوابه: أنّ الطلب هو السعي في الخارج للإيصال إلى المطلوب ولا شكّ في

أنّه واقعيّة من الواقعيّات المحسوسة، وهو لا يكون قابلاً للإنشاء، إلّا أنّ الآمر يوجد مصداقاً للطلب بسبب الإنشاء؛ إذ الأمر نوع من الطلب كما مرّ، فنفس إصدار الأمر مصداق للطلب، ولا بحث فيه، والبحث في المرحلة السابقة عليه، وهي: أنّ الذي يتعلّق به الإنشاء والذي ينشأ بصيغة «افعل» ماهما؟ فيكون متعلّق الإنشاء والطلب القولي هو البعث والتحريك الاعتباري، وهما مغايران للطلب الذي هو أمرٌ واقعي، مع أنّه ليس لنا طلب اعتباري أصلاً، فلا يمكن تسمية البعث والتحريك بالطلب.

ويؤيّده اختلاف الطلب مع البعث في المشتقّات؛ لأنّ مادّة الطلب لا تحتاج إلى تعدّد الشخص، بخلاف مادّة البعث فإنّها تحتاج إلى شخصين الباعث والمبعوث، بخلاف الطالب كما ترى في طالب العلم وطالب الدنيا وأمثالها.

نعم، قد يعبّر عن المأمور والمبعوث بالمطلوب منه، ولكن ليس له أساس في اللغة، بل هو جُعل للسهولة في التعبير.

على أنّه لو كان له أساس فهو أقوى شاهد على المغايرة بينهما؛ إذ المراد من المطلوب منه هو المبعوث، والمراد من المطلوب هو المبعوث إليه، فكيف يمكن أن يكون النزاع مع صاحب الكفاية‏ نزاعاً لفظيّاً مع ملاحظة هذه الاختلافات في المشتقّات؟!

والحاصل: أنّ هيئة «افعل» وضعت للبعث والتحريك الاعتباري كما أُشير إليه في كلام أُستاذنا السيّد الإمام‏.

وأمّا إذا كان استعمال الهيئة بدواعي أُخر ـ كالتعجيز والتهديد والتسخير وأمثال ذلك ـ فلا بأس في القول بكون المستعمل فيه عبارة عن البعث والتحريك الاعتباري في هذه الموارد أيضاً، لكنّه لغرض التعجيز والتسخير

وأمثالها، كما مرّ في باب المجاز أنّ المجاز ليس التلاعب بالألفاظ، بل المستعمل فيه في الاستعمالات المجازيّة عبارة عن المعنى الحقيقي والموضوع له، كما قال به السكّاكي في خصوص الاستعارة ـ أي المجاز بعلاقة المشابهة ـ إلّا أنّ المعنى الحقيقي قد يثبت الذهن فيه ولا يتجاوز إلى غيره، وقد يجعل معبراً للتجاوز عنه إلى المصداق الادّعائي.

ومن المعلوم أنّ الاستعمالات المجازيّة إذا كانت بهذه الكيفيّة تكون جامعة للمحسّنات البيانيّة، بخلاف ما قال به المشهور، كقول الشاعر:

قامت تظلّلني ومن عجب ... شمس تظلّلني عن شمس

فإنّ التعجّب من أنّ الشمس كيف تكون حائلة بينه وبين الشمس، ولا معنى للتعجّب إذا كان المراد من الشمس معشوقته وهذا نظر ابتكره الشيخ محمّد رضا الأصفهاني صاحب كتاب وقاية الأذهان أستاذ الإمامﷺ.

كذلك في صيغة «افعل» فإنّها وضعت للبعث والتحريك الاعتباري، أمّا إذا كان استعمالها بداعي تحقّق المبعوث إليه في الخارج يكون الاستعمال على نحو الحقيقة، وأمّا إذا كان بدواعي أُخر كالتعجيز والتسخير والتمنّي والترجّي، مثل قول أمرؤ القيس:

ألا أيّها الليل الطويل ألا انجلي ... بصبح وما الإصباح منك بأمثل

فيكون الاستعمال فيها على نحو المجاز، ولكنّ المستعمل فيه هو المعنى الحقيقي الذي جاوزنا عنه إلى هذه الأغراض.

ثمّ إنّ صاحب الكفايةﷺ[1] ذكر بحثاً لدفع المشكلة القرآنيّة: بأنّا نرى في القرآن استعمال أدوات الاستفهام والتمنّي والترجّي، كقوله تعالى: ﴿وَمَا تِلْكَ

---

(١) كفاية الأصول ١: ١٠٢ ـ ١٠٣.

بِيَمِينِكَ يَـٰمُوسَىٰ﴾[١]، وكقوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[٢] ﴿يَهْتَدُونَ﴾[٣] وأمثال ذلك، مع أنّ ثبوت هذه المعاني مستلزم للجهل والعجز المستحيلين في حقّه تعالى.

وقال صاحب الكفاية‌ في مقام الجواب عنها: إنّ المستحيل في حقّه تعالى هو الاستفهام والتمنّي والترجّي الحقيقيّة دون إنشائها الذي يكون بمجرّد قصد حصوله بالصيغة كما عرفت، ففي كلامه تعالى قد استعملت في معانيها الإنشائيّة الإيقاعيّة أيضاً، لا لإظهار ثبوتها حقيقة، بل لأمر آخر حسبما يقتضيه الحال من إظهار المحبّة أو الإنكار أو التقرير إلى غير ذلك.

وأمّا حلّ الإشكال على المبنى الذي ذكرناه فإنّ أدوات الاستفهام والتمنّي والترجّي استعملت في معانيها الحقيقيّة في جميع الموارد، إلّا أنّ لاستعمالها في مورد الجاهل والعاجز والاستعمالات الحقيقيّة خصوصيّةً، وهي خصوصيّة الثبوت والبقاء في معانيها الحقيقيّة، بخلاف استعمالها في مورد العالم والقادر والاستعمالات المجازيّة؛ إذا المعاني الحقيقيّة في هذا المورد تكون بمنزلة المعبّر عن الأغراض الأصليّة. ويؤيّده ما مرّ منا من أنّ الإنشاء لا يتعلّق بأمور واقعيّة، ولاشكّ في أنّ الاستفهام والتمنّي والترجّي تكون من الأُمور الواقعيّة.

(١) طه: ١٧.
(٢) البقرة: ٢١.
(٣) الأنبياء: ٣١.

المبحث الثاني

في أنّ الصيغة هل هي حقيقة في الوجوب أو الندب أو في المشترك بينهما؟

وذكروا في ذلك وجوهٌ بل أقوال، ولابدّ لنا قبل الورود في البحث من ذكر أمور:

الأوّل: أنّه قد تقدّم في مقام الفرق بين الوجوب والاستحباب أنّ التغاير بينهما يكون بالشدّة والضعف، ولكن بعد أن تحقّق أنّ الطلب أجنبيّ عن مفاد هيئة «افعل» لابدّ من القول بأنّ للبعث والتحريك الاعتباري مرتبتين: إحداهما: المرتبة الشديدة وهي الوجوب، والثانية: المرتبة الضعيفة وهي الاستحباب.

الثاني: أنّه لا شكّ في تحقّق المراتب للبعث والتحريك الحقيقي والواقعي، فإنّه قد يقع مع كمال الشدّة والسرعة والقوّة، وقد يقع بدون ذلك، فلا يكون له مرتبة واحدة كما يشهد عليه الوجدان، وهكذا لاشكّ في تحقّق المراتب الشديدة والضعيفة للإرادة -أي صفة الواقعيّة القائمة بالنفس- فإن كان مراد صاحب الكفاية‌ من تعريفها -بأنّها عبارة عن الشوق المؤكّد المستتبع

لتحريك العضلات نحو المراد ـ أنّه ليس لها سوى المرتبة الواحدة فهو مخالف لما نحسّه ونراه بالوجدان، إلّا أن يلتزم بتحقّق المراتب للشوق المؤكّد من التأكّد الضعيف والشديد.

وأمّا الكاشف عن شدّة الإرادة وضعفها فقد يكون ما يتحقّق بعد تحقّقها في النفس من الأعمال والأفعال، فإنّ بين إرادة نجاة الغريق مغايرة وإرادة إصلاح اللّحية ـ مثلاً ـ فرق واضح؛ إذ الأُولى لا تكون قابلة للزوال بل تجرّ المريد بالشدّة والسرعة نحو المراد، بخلاف الثاني، وقد تكون عوامل دخيلة في تكوين الإرادة، والمهمّ منها مقدار إدراك المريد أهمّيّة المراد وعظمته، فكلّما كان إدراك الأهمّيّة أقوى تكون إرادة الإيصال إليه أقوى، فإنّا نعبد الله تعالى عن إرادة ـ مثلاً ـ والأئمّة عليهم السلام أيضاً يعبدون الله تعالى عن إرادة، ولكن بين إرادتنا وإرادتهم عليهم السلام بالنسبة إلى تحقّق العبادة في الخارج فرق واضح؛ للفرق بين إدراكنا وإدراكهم عليهم السلام عن عظمته تعالى وأهمّيّة عبادته تعالى.

ومن هنا نشير بالمناسبة إلى مسألة العصمة، فإنّ المعصوم لايمكن صدور المعصية منه مع أنّه قادر على فعلها. ومن عوامل العصمة الإدراك الكامل والعلم المحيط بالنسبة إلى قُبح المعاصي وشناعتها، فالأئمّة عليهم السلام بلحاظ علمهم بالآثار وعواقب المعاصي والمحرّمات كانوا معصومين منها، مع أنّهم ليسوا مجبورين على تركها، كما أنّ العصمة تتحقّق لأكثر المتشرّعة بالنسبة إلى بعض المعاصي ـ مثل كشف العورة في الملأ العامّ والزنا مع المحارم ـ بلحاظ علمهم بشناعتها مع قدرتهم على فعلها.

الثالث: أنّ كلّ فعل اختياري بمعنى الأعمّ يدلّ بدلالة عقليّة على وجود الإرادة في النفس، فالقول أيضاً فعل اختياريّ للقائل وكاشف عن الإرادة

ومسبوق بها، ولابدّ لكلّ إرادة من المبادئ والمقدّمات ومن العنايات الإلهيّة إهداء خلّاقيّة الإرادة إلى نفس الإنسان، فإنّه إذا تكلّم ساعة لابدّ له من إرادة كلّ واحد من الألفاظ وإرادة معناه وهيئته وتركيبه مع لفظ آخر، وكلّ ذلك يتحقّق سريعاً بلحاظ خلّاقيّة النفس، فيكون صدور هيئة «افعل» عن المولى فعلاً اختياريّاً له ومسبوقاً بالإرادة.

إذا عرفت هذا فنرجع إلى أصل المسألة، وأنّ هيئة «افعل» وضعت للبعث والتحريك الوجوبي، أو الأعمّ منه ومن الندبي، أو وضعت لكليهما بنحو الاشتراك اللفظي.

واستدلّ للأوّل بوجوه: **الأوّل**: التبادر، قال المحقّق الخراساني[1]: لايبعد تبادر الوجوب عند استعمالها بلا قرينة.

الثاني: الانصراف الناشئ من كثرة الاستعمال.

الثالث: الاستفادة من الإطلاق ومقدّمات الحكمة، وأنّ نتيجة الإطلاق الحمل على الوجوب، فإنّه عبارة عن البعث والتحريك الاعتباري بدون قيد زائد، بخلاف الندب، كما مرّ عن المحقّق العراقي في مادّة الأمر.

الرابع: أنّ هيئة «افعل» كانت إمارة عقلائيّة لكونها مسبوقة بالإرادة الحتميّة التي لا يرضى المولى بمخالفتها، وهذا معنى الوجوب.

الخامس: أنّ صدور هيئة «افعل» من قبل المولى حجّة تامّة على الوجوب بحكم العقل والعقلاء، فلابدّ من إجابته بالإطاعة والامتثال.

وأمّا التبادر فنبحث فيه في مقامين: أحدهما: مقام الثبوت، والآخر مقام الإثبات، فنقول: هل يمكن وضع هيئة «افعل» في مقام الوضع للبعث

---

(١) كفاية الأصول ١: ١٠٢.

والتحريك الوجوبي أم لا؟ ويستفاد من كلام أستاذنا السيّد الإمام‏ﷺ[1] الاستحالة إلّا في بعض الصور، ولكن لابدّ لنا من ذكر مقدّمة توضيحاً لكلامه‏ﷺ، وهي:

أنّه قد مرّ في باب الحروف أنّ الوضع في الحروف عامّ، وأمّا الموضوع له والمستعمل فيه فكانا خاصّين فيها، بخلاف ما قاله به صاحب الكفايةﷺ من أنّ كلّ واحد من المستعمل فيه والموضوع له فيها كالوضع عامّ، وقلنا: إنّ هذا من المشترك اللفظي الذي يكون اللفظ الواحد لمعاني لاتعدّ ولا تحصى، فكلمة «من» وضعت لمصاديق الابتداء لا لمفهومه الكلّي، ومرّ أيضاً أنّ المعاني الحرفيّة واقعيّات محتاجة إلى شيئين، وكان مقام وجودها أدنى من مقام وجود الأعراض، ولكنّ الحروف على قسمين: أحدهما: الحكائيّة مثل «من» و«إلى» و «في»، وثانيهما: الإيجاديّة مثل «واو القسم» و «ياء النداء» وكما أنّ الحروف الحكائيّة لا تحكي إلّا عن المعاني الجزئيّة كذلك الحروف الإيجاديّة لا يوجد بها إلّا المعاني الجزئيّة. ويلحق بالحروف في خصوصيّة المعنى وجزئيّته وسائر أحكام الهيئات، وهي أيضاً على قسمين: الحكائيّة كهيئة فعل الماضي والإيجاديّة كهيئة «افعل»، فعلى هذا وضعت هيئة «افعل» لمصاديق البعث والتحريك الاعتباري لا لمفهومه الكلّي، ومعلوم أنّ مفاد هيئة «افعل» متقوّم بشيئين ـ أي الباعث والمبعوث ـ فتعامل معها معاملة الحروف.

ثمّ قال الإمامﷺ بعد ما عرفت من المقدّمة: إنّ هيئة «افعل» لو دلّت على الوجوب بالدلالة الوضعيّة يتصوّر لها ثلاث صور: إحداها: أن يقيّد البعث والتحريك الاعتباري بمفهوم الإرادة الحتميّة، وهو مستحيل، فإنّك عرفت أنّ

---

(١) تهذيب الأصول ١: ١٣٧ ـ ١٤١.

مفاد الهيئة جزئيّ فكيف يمكن تقييد المعنى الجزئي بالمفهوم الكلّي؟! والثانية: أن يقيّد البعث والتحريك الاعتباري بوجود ومصداق الإرادة الحتميّة. وهو أيضاً مستحيل، فإنّه تقييد المعلول بعلّته؛ إذ البعث والتحريك معلول للإرادة ولو بمراتب، فلو تقيّد البعث بوجوده الخارجي بوجود الإرادة الحتميّة لزم كون المتقدّم متأخّراً أو المتأخّر متقدّماً.

نعم، هناك تصوير آخر وإن كان يدفع به الاستحالة في مقام الثبوت، إلّا أنّ التبادر والتفاهم في مقام الإثبات على خلافه، فإنّه قد مرّ آنفاً أنّ الوضع في باب الحروف عامّ والموضوع له خاصّ بأنّ الواضع حين الوضع يتصوّر معنى عامّاً كلّيّاً فيضع اللفظ لمصاديقه. إنّما الكلام في أنّ هذا المعنى العامّ الكلّي المتصورّ هل يكون معنى حرفيّاً حتّى يكون جامعاً ذاتيّاً للمصاديق أو يكون معنى اسميّاً حتّى يكون جامعاً عرضيّاً لها؟ ولابدّ من القول بكونه معنى اسميّاً؛ لأنّ تصوّر هذا المفهوم العامّ لا يحتاج إلى شيئين، مع أنّ المعنى الحرفي الجزئي لا يقبل الجامعيّة، فيكون هذا المعنى العامّ معنى أسميّاً وجامعاً عرضيّاً للمعاني الحرفيّة، فيتصوّر الواضع حين الوضع معنى كلّيّاً اسميّاً بعنوان جامع عرضي للمعاني الحرفيّة، وهكذا في باب هيئة «افعل» يتصوّر الواضع مفهوم الكلّي للبعث والتحريك الاعتباري ووضع الهيئة لمصاديقه، فإذا كان المتصوّر أمراً كلّيّاً فلا إشكال في تقييده، فالمتصوّر عبارة عن البعث والتحريك الاعتباري الناشئ من الإرادة الجدّيّة والحتميّة، فالكلّي قد قيّد بكلّي آخر، ولا استحالة في مقام الثبوت، ولكنّ المتبادر من الهيئة لدى العرف في مقام الإثبات هو كلّي البعث والتحريك الاعتباري لا المقيّد. هذا تمام كلام الإمام ﷺ مع توضيحه.

ولكن يستفاد من كلامه ﷺ صدراً وذيلاً مالا يكون قابلاً للالتزام، وهو أنّ

البعث والتحريك في نفسه لا ينقسم إلى قسمين، بل الانقسام يكون باعتبار المنشأ والعلّة؛ بأنّ الإرادة إن كانت قويّة وشديدة يكون البعث والتحريك وجوبيّاً، وإن كانت ضعيفة يكون البعث والتحريك استحبابيّاً. مع أنّ ماهيّة البعث والتحريك الاعتباري تنقسم إلى قسمين مع قطع النظر عن المنشأ والعلّة، كما أنّ البعث والتحريك التكويني والخارجي يكون كذلك.

على أنّ وجود الاختلاف والانقسام في المنشأ والعلّة لايدلّ على عدمه في المعلول.

ويؤيّده أنّ المولى إذا قال لعبده: «اشتر اللحم وإلّا عاقبتك»، وإمّا إذا قال: «وإن شئت إشتر الخبز» فلا شكّ في أنّ العرف والعقلاء يفهمون منهما نوعان من البعث والتحريك بدون الالتفات إلى المنشأ والعلّة، فالبعث والتحريك الاعتباري كالإرادة ينقسم إلى قسمين، وحينئذٍ لا يبعد ادّعاء تبادر نوع واحد من البعث والتحريك الاعتباري من الهيئة في مقام الإثبات.

فالحقّ في مقام الثبوت مع اُستاذنا السيّد الإمام‌ﷺ، وأمّا في مقام الإثبات فمع المحقّق الخراساني‌ﷺ، فإذا كان البعث والتحريك منقسماً إلى قسمين لا يبعد القول: بأنّ المتبادر من الهيئة هي المرتبة الشديدة من البعث والتحريك. هذا تمام الكلام في مسألة التبادر.

وأمّا دعوى الانصراف الناشئ من كثرة استعمال اللّفظ في معنى وتحقّق الارتباط والاستئناس بين اللفظ والمعنى بحيث ينسبق هذا المعنى إلى الذهن عند إطلاق اللفظ فيدّعي في المقام أنّ هيئة «افعل» كثير مّا استعملت في الوجوب وهو يوجب الانصراف إليه في جميع الموارد هل هو صحيح أم لا؟

وكان لصاحب المعالم‌ﷺ[1] كلام يوجب التزلزل في الانصراف، وهو أنّه بعد

(١) معالم الدين: ٥٣.

إقامة الأدلّة لكونها حقيقة في الوجوب قال: يستفاد من تضاعيف أحاديثنا المرويّة عن الأئمّة عليهم السلام أنّ استعمال صيغة الأمر في الندب كان شائعاً في عرفهم؛ بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجّح الخارجي، فيشكل التعلّق والتمسّك في إثبات وجوب الأمر بمجرّد ورود الأمر به منهم عليهم السلام.

والحاصل: أنّ المجاز الراجح والمشهور يوجب التقدّم على المعنى الحقيقي، ولا أقلّ من التوقّف وعدم الحمل على خصوص أحدهما. فهذا الادّعاء معارضٌ لادّعاء الانصراف إلى الوجوب.

وقال المحقّق الخراساني رحمه الله[1] في مقام جواب صاحب المعالم: إنّ كثرة الاستعمال في الندب في الكتاب والسنّة وغيرهما لا توجب نقله إليه أو حمله عليه؛ لكثرة استعماله في الوجوب أيضاً، مع أنّ الاستعمال وإن كثر فيه إلّا أنّه كان مع القرينة المصحوبة، وكثرة الاستعمال كذلك في المعنى المجازي لا يوجب صيرورته مشهوراً فيه ليرجّح أو يتوقّف، على الخلاف في المجاز المشهور. فلذا دعوى الانصراف إلى الندب بعنوان المجاز المشهور غير صحيح.

والتحقيق: أنّ هذا يكفي في مقام جواب صاحب المعالم رحمه الله، ولكن لا يثبت به ادّعاء الانصراف إلى الوجوب كما لا يخفى. فلا دليل لهذا الادّعاء.

وأمّا الاستفادة من مقدّمات الحكمة كما مرّ تفصيله في مادّة الأمر عن المحقّق العراقي رحمه الله[2] بأنّ المولى إذا كان في مقام البيان لا في مقام الإجمال أو الإهمال ولم ينصب قرينة على الندب ولم يكن قدر متيقّنٍ في مقام التخاطب فلابدّ من حمل

(١) كفاية الأصول ١: ١٠٤.

(٢) نهاية الأفكار ١: ١٦٠ ـ ١٦٣.

الهيئة على الوجوب، فإنّ الوجوب عبارة عن الطلب فقط، ولا يحتاج إلى قيد ومؤونة زائدة، بخلاف الندب فإنّه عبارة عن الطلب أو البعث والتحريك مع قيد زائد وهو الإذن في الترك، فيستفاد من مقدّمات الحكمة الإطلاق، ونتيجته الحمل على الوجوب، كما أنّ نتيجة الإطلاق وجريان مقدّمات الحكمة في مثل «اعتق رقبة» هو الحمل على مطلق الرقبة، وعدم دخالة قيد الإيمان فيها.

وجوابه: **أوّلاً**: ما ذكرناه في بحث مادّة الأمر، وهو أنّه لا يعقل أن يكون القسم عين المقسم، فإذا كان الطلب أو البعث والتحريك مقسماً للوجوب والندب، فلا يعقل أن يكون أحد القسمين ـ أي الوجوب مثل البعث والتحريك ـ مقسماً، بلا قيد زائد، بل لابدّ في كلّ قسم من خصوصيّة زائدة على المقسم.

وثانياً: أنّ نتيجة الإطلاق ـ في مثل اعتق رقبة ـ وهو الحمل على الموضوع له وماهيّة الرقبة بعد القطع بأنّ الموضوع له هو مطلق الرقبة بدون دخالة قيد الإيمان فيه أصلاً، وأمّا جريان مقدّمات الحكمة في هيئة «افعل» فتفرّعٌ على عدم قبول التبادر والانصراف، وإلّا لا مجال للتمسّك بالإطلاق، فإنّ التبادر والانصراف قرينتان للتقييد بالوجوب، وهكذا متفرّع على إحراز الموضوع له قبل التمسّك بالإطلاق، وإلّا لا مجال للتمسّك به، فلابدّ من القول بأنّ الموضوع له هو مطلق البعث والتحريك، وأنّ هيئة «افعل» وضعت لمطلق البعث والتحريك، فنتيجة الإطلاق وجريان مقدّمات الحكمة هو الحمل على مطلق البعث والتحريك ـ أي القدر المشترك ـ لا الحمل على الوجوب.

ومعلوم أنّه لا إجمال هنا، كما أنّه لا إجمال فيما إذا قلنا بالمشترك المعنوي، ووضع اللفظ للقدر المشترك بين المعنيين، فهذا الاستدلال أيضاً ليس بتام.

وأمّا الاستفادة من نفس الاستعمال؛ بأنّ له كاشفيّة عقلائيّة وأماريّة عرفيّة لكونه ناشئاً عن الإرادة الحتميّة، فلا محالة يكون مفادها البعث والتحريك الوجوبي.

وفيه: أوّلاً: أنّ هذا ادّعاءٌ بلا دليل.

وثانياً: أنّ الكاشفيّة العقلائيّة والأماريّة العرفيّة متفرّعة على ثبوت وضعها للبعث والتحريك الوجوبي بأدلّة أُخر كالتبادر والانصراف؛ إذ لا معنى لها بدون منشأ وضعي أو انصرافي، وحينئذٍ لا تصل النوبة إلى هذا الوجه، بل يثبت المدّعى قبل التمسّك به، فهذا يرجع إلى التبادر والانصراف، وأمّا مع إنكار أدلّة أُخر ـ كما هو المفروض ـ لايكون منشأ للكشف المذكور، فإنّ مفاد الهيئة ـ أي مطلق البعث والتحريك ـ يناسب الإرادة الحتميّة وغيرها، فلا دلالة لصدور هيئة «افعل» على أنّ مفادها هو البعث والتحريك الوجوبي.

نعم تحقّق هنا دلالة عقليّة أُخرى، وهي أنّ صدور كلّ فعل اختياري عن الإنسان يدلّ بدلالة عقليّة على كونه مسبوقاً بالإرادة.

قلت: نعم هو مسبوق بنفس الإرادة، لا الإرادة الحتميّة، ومعلوم أنّ بين الإرادتين فرقٌ من حيث المراد، فإنّ هذه الإرادة متعلّقة بنفس هذا الفعل الاختياري وهو صدور الكلام منه، وأمّا الإرادة الحتميّة فمتعلّقة بتحقّق المأمور به في الخارج من المأمور، فالكاشفيّة متحقّقة بالنسبة إلى إرادة صدور هيئة «افعل»، وهي متغايرة مع الإرادة الحتميّة المتعلّقة بتحقّق المأمور به من العبد، فهذا الطريق أيضاً ليس بتامّ.

وأمّا الوجه الأخير الذي اختاره أُستاذنا السيّد الإمام والأُستاذ الأعظم المرحوم البروجردي ﷺ فتوضيحه: أنّ العقل يحكم بلزوم إطاعة الأوامر

الصادرة من المولى، وأنّ صدور هيئة «افعل» من قبل المولى حجّة على العبد التي لا يقبل معها عذره من احتمال كونها صادرة عن الإرادة الغير الحتميّة أو ناشئاً عن المصلحة الغير الملزمة؛ إذ العقل يحكم بأنّ بعث المولى لا يترك بغير جواب، فتمام الموضوع لحكم العقل والعقلاء بوجوب الطاعة والامتثال هو نفس البعث مالم يرد فيه الترخيص.

وقال المرحوم البروجردي[1]: بل يمكن أن يقال: إنّ الطلب البعثي مطلقاً منشأ لانتزاع الوجوب، ويكون تمام الموضوع لحكم العقلاء باستحقاق العقوبة على تركها، وأنّه معنى لا يلائمه الإذن في الترك بل يُنافيه؛ لوضوح عدم إمكان اجتماع البعث والتحريك نحو العمل مع الإذن في الترك المساوق لعدم البعث.

وحينئذٍ يجب أن يقال: إن الصيغ المستعملة في الاستحباب لا تكون مستعملة في الطلب البعثي إلّا بداعي الإرشاد إلى وجود المصلحة الراجحة في الفعل، وببالي أنّ صاحب القوانين[2] أيضاً اختار هذا المعنى فقال: إنّ الأوامر الندبيّة كلّها للإرشاد. وهو كلام جيّد.

وفيه: **أوّلاً**: أنّ هذا الوجه متفرّعٌ على إنكار الوجوه السابقة، وحاصله: أنّ الوجوب أُخذ في ماهيّة البعث، ولذا لا يلائم الإذن في الترك حتّى من قبل المولى. والإشكال أنّه لا شكّ في أنّ مفاد هيئة «افعل» هو البعث والتحريك الاعتباري، فإذا كان البعث مستلزماً للوجوب، فالمتبادر من الهيئة هو البعث والتحريك الوجوبي ولا تصل النوبة إلى هذا الوجه، فإنّ البعث لا يكون إلّا وجوبيّاً على هذا المبنى.

---

(١) نهاية الأصول ١: ١٠٣ـ١٠٤.

(٢) قوانين الأصول ١: ٨٤.

وثانياً: أنّ الإمامﷺ صرّح بجواز الترخيص في الترك من قبل المولىٰ، فهيئة «افعل» عنده تجتمع مع الإذن في الترك، وكذا تجتمع مع التهديد عـلى الترك والمنع منه، فإذا كانت الهيئة معرّاة من كلا القيدين فما الدليل والملاك عـلى الحمل على القسم الثاني؟ وأنّ المراد منها هو البعث والتحريك الوجوبي حتّى يحتاج إلى الجـواب بالامتثال والإطاعة، فلا يمكن المساعدة على هذا الوجه أيضاً، فلا يبقى دليل سوى التبادر للدلالة على الوجوب.

المبحث الثالث

دلالة الجملة الخبريّة على الطلب والوجوب

إنّا نرى في كثير من الروايات بيان الحكم بصورة الجمل الخبريّة المضارعيّة كقوله عليه السلام في جواب السائل: «يعيد صلاته ويغسل ثوبه ويتوضّأ»[1]، وأمّا استعمال الجمل الخبريّة الماضويّة في هذا المقام فليس إلّا فيما إذا وقعت جزاء لشرط كقوله عليه السلام: مثلاً «من تكلّم في صلاته أعاد»، وإنّما البحث والكلام في أنّه بعد المفروغيّة من عدم حملها على المعنى الحقيقي، أي الحكاية عن وقوع النسبة في المضارع أو تحقّقها في الماضي فهل تدلّ على الوجوب أم لا؟

قال المحقّق الخراساني رحمه الله[2]: الظاهر الأوّل، بل تكون أظهر من الصيغة، ولكنّه لا يخفى أنّه ليست الجمل الخبريّة الواقعة في ذلك المقام ـ أي الطلب ـ مستعملة في غير معناها، بل تكون مستعملة فيه، إلّا أنّه ليس بداعي الإعلام، بل بداعي البعث بنحو آكد، حيث إنّه أخبر بوقوع مطلوبه إظهاراً بأنّه لا يرضى إلّا بوقوعه، فيكون آكد في البعث من الصيغة، كما هو الحال في الصيغ الإنشائيّة، على ما عرفت من أنّها أبداً تستعمل في معانيها الإيقاعيّة لكن

---

(1) الوسائل ٣: ٤٦٦، ٤٧٧، ٤٧٩ و ٤٨٢، الباب ٣٧، ٤١، ٤٢ و ٤٤ من أبواب النجاسات.

(2) كفاية الأُصول ١: ١٠٤.

بدواعٍ أُخر كما مرّ.

ثمّ أشكل على نفسه بأنّه كيف تكون الجمل الخبريّة مستعملة في معناها الإخباري دون الإنشائي، مع أنّه مستلزم للكذب غالباً؛ لكثرة عدم وقوع المطلوب كذلك في الخارج، تعالى الله وأولياؤه عن ذلك علوّاً كبيراً.

وأجاب عنه بقوله: إنّما يلزم الكذب إذا أتى بها بداعي الإخبار والإعلام لا لداعي البعث؛ إذ كيف يكون الإخبار بداعي البعث مستلزماً للكذب؟! ولو كان كذلك لزم الكذب في غالب الكنايات، فمثل «زيد كثير الرماد» أو «مهزول الفصيل» لا يكون كذباً إذا قيل كناية عن جوده ولو لم يكن له رماد وفصيل أصلاً، وإنّما يكون كذباً إذا لم يكن بجواد وإن كان له رماد كثير، فيكون الطلب بصورة الخبر في مقام التأكيد أبلغ من الطلب بالصيغ الإنشائيّة، فإنّه مقال بمقتضي الحال.

فأثبت‌ إلى هنا أظهريّة الجمل في الوجوب، ثمّ أقام دليلاً لظهورها فيه.

وتوضيحه: أنّ مقدّمات الحكمة تقتضي حملها على الوجوب؛ إذ المفروض أنّ الإمام حين سأله زرارة كان في مقام البيان لا في مقام الإهمال والإجمال، ولم ينصب قرينة على الندب، فاستفاد زرارة من جملة «يعيد صلاته» الوجوب، بقرينة سؤاله عن مسألة أُخرى ولشدّة مناسبة الإخبار بالوقوع مع الوجوب، وتلك النكتة إن لم تكن موجبة لظهورها فيه فلا أقل من كونها موجبة لتعيّنه من بين محتملات ما هو بصدده. هذا تمام كلام صاحب الكفاية في مقابل القول بالتوقّف وإنكار أصل الظهور، وأنّ استعمالها في الإنشاء ـ سواء كان وجوبيّاً أو استحبابيّاً ـ مجاز، ولا يحمل بدون القرينة على الوجوب.

ولكن لابدّ لنا من ملاحظة الوجوه التي حكيناها لإثبات ظهور الهيئة في الوجوب، والوجه الأخير منها ما اختاره الإمام والبروجرديﷺ، وخلاصته: أنّ صدور الأمر وإقامة الحجّة من المولى يحتاج إلى الجواب بالامتثال والإطاعة، ويترتّب على مخالفتها استحقاق العقوبة بحكم العقل، وهذا معنى الوجوب، فإن اخترنا هذا المسلك ههنا فهل هو منحصرٌ بالحجّة الصادرة بصورة هيئة «افعل» أو الأعمّ منها ومن الحجّة الصادرة بصورة الجملة الخبريّة؟ لا شكّ في أنّ الأساس والملاك في هذا الوجه هو ثبوت الحجّة من المولى وصدورها منه، ولا دخل لكيفيّة صدورها فيه بعد القطع بأنّ الإمامﷺ كان في مقام بيان الحكم، وصدور الجمل عنهﷺ لا يكون في مقام الإخبار، بل كان في مقام الإنشاء، فلا شكّ في حجّيّتها، بل قد يكون صدور الحجّة من المولى بالإشارة المفهمة، فالحجّة تامّة مع أنّها لم تصدر بالقول.

وبالنتيجة: أنّ الجمل الخبريّة ـ مثل هيئة «افعل» ـ ظاهرة في الوجوب، ويكون كلاهما من حيث الظهور في رتبة واحدة، ولا أظهريّة لأحدهما على الآخر، ولا فرق بينهما من حيث الظهور، إلّا أنّ الوجوب كان معنى حقيقيّاً لهيئة «افعل» ومعنى مجازيّاً للجمل الخبريّة، فيكون المستعمل فيه في جميع الجمل الخبريّة، سواء استعملت في مقام الإخبار أو الإنشاء هو ثبوت النسبة بين الفعل وفاعله، إلّا أنّها إذا استعملت في مقام الإخبار يثبت المستعمل في المعنى الحقيقي، وإذا استعملت في مقام إنشاء الحكم بداعي البعث والتحريك يتجاوز عن المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي.

وإذا ثبت ظهور الهيئة في الوجوب بالتبادر ـ كما هو المختار ـ فلا ريب في انحصار التبادر بهيئة «افعل» وأشباهها، وحينئذٍ لابدّ من القول بأنّ التبادر في

هيئة «افعل» يدلّ على شيئين: أحدهما: أنّها ظاهرة في الوجوب، وثانيهما: أنّها وضعت للبعث والتحريك الوجوبي، ولكن في الجمل الخبريّة نحن بصدد إثبات الظهور فقط، وهو أعمّ من الحقيقة؛ إذ لا شكّ في جريان أصالة الظهور في الاستعمالات الحقيقيّة والمجازيّة، فيستفاد ظهورها في الوجوب ـ بعد القطع بعدم جريان التبادر فيها ـ من نفس الروايات؛ بأنّ محطّ النظر ومحور سؤال الراوي يشهد على ذلك، فإنّ زرارة ـ مثلاً ـ قال: قلت لهعليه السلام: أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من المني، فعلّمت أثره إلى أنّ أصيب له الماء، فحضرت الصلاة ونسيت أنّ بثوبي شيئاً وصلّيت، ثمّ إنّي ذكرت بعد ذلك؟ قالعليه السلام: **«تغسله وتعيد الصلاة...»**[1].

ومعلوم أنّه لا يتوهّم أحد أنّ زرارة سئل عن استحباب الإعادة وعدمه، بل العرف يستفيد أنّه سئل عن وجوب الإعادة وعدمه، فتحمل جملة **«تعيد الصلاة»** ـ لمطابقة الجواب مع السؤال ـ على الوجوب، والغرض من هذا التعبير أنّ الإمامعليه السلام لمّا كان في مقام البعث فالمناسب له الإتيان بما يؤكّد، وحيث إنّ الإخبار بالوقوع يدلّ على شدّة الطلب والاهتمام بالمطلوب وإرادة إيجاده بحيث لا يرضى بتركه، ولذا أخبر بوقوع المطلوب وأتى بالجملة الخبريّة.

هذا ما يستفاد من كلام صاحب الكفايةرحمه الله.

ويستفاد من كلام الإمامرحمه الله[2] أنّ البعث والتحريك في الجمل الخبريّة متضمّن للتشويق بلسان الإخبار، فقول الوالد لولده: ولدي يصلّي أو يقرأ

---

(١) الوسائل ٣: ٤٧٩، الباب ٤٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

(٢) تهذيب الأصول ١: ١٤٥.

القرآن أو يحفظ مقام أبيه لا يريد منها إلّا الأمر، لكن بلسان الإخبار عن وقوعه وصدوره عنه بلا طلب من والده، بل بحكم عقله ورشده وتمييزه.

وبيالي مع قطع النظر عن التتبّع أنّ السائل والراوي إذا كان عالماً بالضوابط والأُصول في الأحكام ـ بحيث إن لاحظ بدقّة يعلم الحكم بنفسه، ولكنّه مع عدم الدقّة في المسألة يسأل حكمها من الإمامعليه السلام ـ فيعبّر الإمامعليه السلام في مقام الجواب بالجمل الخبريّة، كما في سؤال زرارة الإمامعليه السلام في الحديث المذكور.

وأمّا إذا كان الراوي جاهلاً محضاً فيعبّر بصورة هيئة «افعل»، مثل: قولهعليه السلام: «صلّ صلاة الجمعة» ولكنّه يحتاج إلى التتبّع والدقّة في الروايات، وأمّا أصل ظهور الجمل الخبريّة في الوجوب فليس قابلاً للإنكار كما مرّ تفصيله.

وذكر أُستاذنا المرحوم السيّد البروجردي[1] شبهة مهمّة في ذيل البحث، وهي: أنّ الأوامر والنواهي الصادرة عن النبيّصلى الله عليه وآله والأئمّةعليهم السلام على قسمين:

القسم الأوّل: ما صدر عنهم في مقام إظهار السلطنة وإعمال المولويّة، نظير الأوامر الصادر عن الموالي العرفيّة بالنسبة إلى عبيدهم، مثل جميع ما صدر عنهمعليهم السلام في الجهاد وميادين القتال، بل كان ما أمروا به عبيدهم وأصحابهم في الأُمور الدنيويّة ونحوها، كبيع شيء لهم وعمارة بناء ومبارزة زيد مثلاً.

القسم الثاني: ما صدر عنهمعليهم السلام في مقام التبليغ والإرشاد إلى أحكام الله تعالى، كقولهم: «صلّ» أو «اغتسل للجمعة والجنابة» أو نحوهما ممّا لم يكن المقصود منها إعمال المولويّة، بل كان الغرض منها بيان ما حكم الله به، نظير أوامر الفقيه في الأحكام الشرعيّة بالنسبة إلى مقلّديه.

---

(١) نهاية الأُصول ١: ١٠٨.

أمّا القسم الأوّل فهو وإن كان ظاهراً في الوجوب ولكنّه نادر جدّاً بالنسبة إلى القسم الثاني الذي هو العمدة في أوامرهم ونواهيهم، وهو محلّ الابتلاء أيضاً.

وأمّا القسم الثاني فلمّا لم يكن صدورها عنهم لإعمال المولويّة بل كان لغرض الإرشاد إلى ما حكم الله به على عباده كانت في الوجوب والندب تابعة للمرشد إليه ـ أعني ما حكم الله بها ـ وليس لاستظهار الوجوب أو الندب من هذا السنخ من الأوامر وجه؛ لعدم كون الطلب فيها مولويّاً، فتأمّل جيّداً.

وحاصله: أنّ الأمر إذا كان مولويّاً فهو ظاهرٌ في الوجوب بأيّ نحو صدر، وأمّا إذا كان إرشاديّاً فلا يكون ظاهراً فيه، وإن صدر بهيئة «افعل» فإنّه تابع للمرشد إليه في الوجوب والاستحباب. فالأوامر الصادرة عن النبيّ ﷺ والأئمّة عليهم السلام لا تكون مولويّة؛ لأنّ الأمر المولوي هو الأمر الصادر عن المولى بما أنّه آمر ومقنّن ومن شأنه إصدار الأمر، وهو الله تعالى فقط.

ولكنّ هذا الإشكال قابلٌ للجواب؛ بأنّا سلّمنا أنّ أوامر النبيّ ﷺ والأئمّة عليهم السلام إمّا مولويّة ـ مثل أمره ﷺ بقلع نخلة سمرة بن جندب ورميها إليه[١] ـ وإمّا إرشاديّة كقولهم عليهم السلام: «اغتسل للجنابة» أو «تعيد الصلاة» وأمثال ذلك، والأوامر الإرشاديّة تابعة لمرشد إليه في الوجوب والاستحباب، إلّا أنّ الأوامر الإرشاديّة أُخذت في ماهيّتها الإرشاديّة، مثل: أمر الطبيب للمريض بشرب الدواء، فإنّ معناه أنّ طريق التخلّص من المرض هو الاستفادة من المعجون الكذائي، ومعلوم أنّه ليس لهذا الأمر المولويّة والإلزام وإن صدر بهيئة

(١) الوسائل ٢٥: ٤٢٨، الباب ١٢ من كتاب إحياء الموات، الحديث ٣.

«افعل»، بخلاف أمر الفقيه للمقلّد، فإنّ ماهيّة هذا الأمر وحقيقته مغايرة لحقيقة أمر الطبيب؛ لأنّ معنى قوله: «اغتسل للجنابة» أنّي أظنّ حسب اجتهادي وما أدّىٰ إليه اجتهادي أنّ الله تعالى حكم بوجوب غسل الجنابة، وهكذا أمر النبيّ ﷺ والأئمّة عليهم السلام ـ بصلاة الجمعة ـ مثلاً ـ معناه أنّا نعلم أنّ الله تعالى أوجب صلاة الجمعة، فحقيقة هذه الأوامر أوامر مولويّة تبعيّة كالأمر الصادر عن الوكيل.

ويشهد على ذلك ما ذكره المرحوم البروجرديّ رحمه الله[1] في مقدّمة كتاب جامع أحاديث الشيعة: من أنّ الأئمّة عليهم السلام كان عندهم كتاب مدوّن بإملاء رسول الله ﷺ وخطّ عليّ بن أبي طالب عليه السلام وفيه جميع سنن رسول الله ﷺ وما أمر الله بتبليغه إلى اُمّته من المعارف الإلهيّة والأحكام الدينيّة، ثمّ ذكر روايات متعدّدة لتأييد ذلك واستفاد منها: أنّ ما عند الأئمّة عليهم السلام من علم الحلال والحرام والشرائع والأحكام نزل به جبرئيل عليه السلام وأخذوه من رسول الله ﷺ، فتحرم على الاُمّة مخالفتهم في الحكم والفتوى؛ لأنّ ما عندهم أوثق ممّا عند غيرهم، فكلّ ما قال به الأئمّة عليهم السلام أحاديث مسندة إلى الله تعالى وإن لم يذكروا السند كثيراً، فأوامرهم أوامرُ مولويّة ظاهرة في الوجوب، مثل أوامر الباري تعالى.

---

(١) جامع أحاديث الشيعة ١: ٧.

المبحث الرابع

في الواجب التعبّدي والتوصّلي

قال المحقّق الخراساني[1]: إنّ إطلاق الصيغة هل يقتضي كون الوجوب توصّليّاً فيجزي إتيانه مطلقاً ولو بدون قصد القربة أو لا؟ فلابدّ من الرجوع فيما شكّ في تعبّديّته وتوصليّته إلى الأصل. ولابدّ في تحقيق ذلك من تمهيد مقدّمات: إحداهما: الوجوب التوصّلي: هو ما كان الغرض منه يحصل بمجرّد حصول الواجب ويسقط بمجرّد وجوده، بخلاف التعبّدي فإنّ الغرض منه لايكاد يحصل بذلك، بل لابدّ في سقوطه وحصول غرضه من الإتيان به متقرّباً به منه تعالى... الخ.

توضيح ذلك: أنّه متى أُحرز أنّ هذا الشيء واجب ولكن لا نعلم أنّ وجوبه من قبيل الواجب التعبّدي أو التوصّلي، فهل يمكن بعد اليأس من الدليل التمسّك بالإطلاق اللفظي أو المقامي لنفي التعبّديّة أم لا؟ وعلى الثاني هل يقتضي الأصل العملي البراءة عن التعبّديّة أو يقتضي الاشتغال؟ ثمّ ذكر مسائل مثل الواجب التعبّدي والتوصّلي وافتراق أحدهما عن الآخر بعنوان المقدّمة.

---

(١) كفاية الأصول ١: ١٠٧.

ولكنّ التحقيق: أنّ جعله مسألة الشكّ في التعبّديّة والتوصّليّة أصلاً وعنواناً للبحث، وسائر المسائل فرعاً ومقدّمة لهذه المسألة، ممّا لا وجه له، فإنّ جميع المسائل المبحوث عنها تحت هذا العنوان تكون من المسائل المهمّة، ولا يكون لإحداها عنوان الأصالة وللأُخرىٰ عنوان الفرعيّة كما لا يخفى. ونحن نبحثها بعون الله تعالى بحسب الترتيب للتفصّي عن الإشكال:

الأوّل: تقسيم الواجب إلى التعبّدي والتوصّلي، وما يلاحظ في كلمات الأُصوليّين بالنسبة إلى هذا التقسيم عبارة عن نكتتين: إحداهما: أنّ التقسيم ثنائي ذو طرفين، والأُخرى: جعل عنوان التوصّليّة في مقابل عنوان التعبّديّة، مع أنّه لا يصحّ الجمع بين هاتين النكتتين في كلمات القوم والأعاظم، ولابدّ من الإعراض عن إحداهما.

والدليل على هذه الدعوى أنّ ما كان له عنوان المقدّمة للبحث، وهو أنّ لفظ التعبّدي بحسب الظاهر واللغة عبارة عن عبادة الغير، ومعلوم أنّ صرف الإتيان بالعمل مع قصد القربة لا يوجب صدق عنوان العبادة وإن كان موجباً للتقرّب إلى الله وترتّب الثواب الزائد عليه، ولذا لا تصدق العبادة على إطاعة الوالدين، وتطهير الثوب وإعطاء الزكاة وأمثال ذلك، وإن تحقّقت هذه الأعمال بقصد القربة، فالعبادة محدودة لحدّ خاصّ، والتضيّق مأخوذ في مفاده ومعناه.

وأمّا البحث عن طريق استكشاف عباديّة العمل فقال البعض: إنّ بعض الأعمال عبادة ذاتاً، مثل السجدة للغير فإنّها ملازمة للعبادة، سواء كانت للإنسان أو للصنم أو لله تعالى.

ولكنّ التحقيق: أنّ السجدة ليست كذلك، بل قد يكون لها عنوان العباديّة، وقد يكون لها عنوان غير العباديّة، ويشهد على ذلك أمر الباري للملائكة

بالسجود لآدمعليه السلام، ومعلوم أنّ سجودهم له ليست عبادة وإلّا لابدّ من القول بالتخصيص في الشرك في العبادة، مع أنّ الآية الشريفة: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ﴾[1] غير قابلة للتخصيص، فالسجدة لآدم ليست بعبادة له، بل كانت عملاً مأمور بها من الباري تعالى، فالطريق المنحصر لاستكشاف عباديّة الأعمال عبارة عن بيان الشارع وتصريحه بها.

والحاصل: أنّ كلّ عمل واجب ليس بعبادة وإن كان إتيان العمل بقصد القربة، ولذا يقال للمصلّي: إنّه مشغول في العبادة، ولا يقال لمن كان في مقام أداء الزكاة أو إطاعة الوالدين: إنّه مشغول في العبادة، ولا دخل لما أضاف إليه كلمة العبادة في معناها فأخذ معنى خاصّاً في مفهوم العبادة زائداً على قصد القربة، فكانت ههنا ثلاثة عناوين: الأوّل: العنوان التعبّدي، الثاني: العنوان التقرّبي. الثالث: عنوان الإطاعة.

ولا شكّ في أنّ العنوان التقرّبي أعمّ من العبادة، وعنوان الإطاعة وإن استعمل في لسان الأُصوليّين فيما يعتبر فيه قصد القربة، ولكنّه لغة أعمّ من العنوان التقرّبي، فإنّ أمر الله تعالى بإطاعة الرسولصلى الله عليه وآله في آية ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ﴾[2] أمر مولويّ بإطاعته، ولكن لا يعتبر في إطاعته قصد القربة، وهكذا أمرهصلى الله عليه وآله الأنصاري بقلع نخلة سمرة بن جندب أمر مولويّ لا يعتبر فيه قصد القربة.

وبالنتيجة: التقسيم الشائع في كلمات الأُصوليّين للواجب بأنّه إمّا تعبّدي وإمّا توصّلي ليس بصحيح، فلابدّ لنا من الإعراض عن أحد الأمرين، إمّا من

---

(١) النساء: ٤٨.

(٢) النساء: ٥٩.

ثنائيّة التقسيم، وإمّا من العنوان التعبّدي وتبديله بالتقرّبي حتّى يدخل تحته مالا يدخل تحت عنوان التعبّدي والتوصّلي، مثل: الخمس والزكاة، وأمّا إن كان القسم الأوّل عبارة عن التعبّدي مع حفظ ثنائيّة التقسيم فلايشمل هذا جميع أقسام الواجبات قطعاً.

وقال بعض في مقام التعريف: إنّ الواجب التعبّدي: ما لا نعلم ولا يتعيّن غرضه، والتوصّلي: ما يتعيّن ونعلم غرضه، ولكنّه ليس في محلّه؛ لأنّا نعلم الغرض في كثير من الواجبات التعبّديّة، بل صرّح الشارع به في بعض الموارد، مثل: قوله تعالى في ذيل آية الصوم بـ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[1]، وقوله ﷺ: «الصلاة معراج المؤمن»[2]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾[3]، وأمثال ذلك.

ولكنّ الحقّ كما قال به صاحب الكفاية: إنّ الواجب التعبّدي: ما لايحصل الغرض منه بدون قصد القربة، والواجب التوصّلي: ما يحصل الغرض منه بمجرّد تحقّقه في الخارج، سواء تحقّق مع الالتفات والمباشرة وقصد القربة أم لا.

وأشكل عليه بأنّ الواجب التوصّلي لو كان كذلك فكيف يصدق عليه عنوان الواجب والتكليف، وعلى المخاطب عنوان المكلّف والمأمور؟!

وجوابه يظهر بعد ملاحظة أمرين في الواجب التوصّلي: الأوّل: أنّ الغرض منه يحصل من أيّ طريق حصل الواجب؛ إذ الغرض في قول الشارع: «اغسل ثوبك من أبوال مالا يؤكل لحمه» حصول الطهارة من أيّ طريق حصل.

الثاني: أنّ المفروض فيما كان المكلّف قادراً على إتيان المأمور به، فحينئذٍ

---

(١) البقرة: ١٨٣.

(٢) اعتقادات المجلسي: ٢٩.

(٣) العنكبوت: ٤٥.

لا إشكال ههنا، لا من ناحية توجّه التكليف ولا من ناحية سقوط التكليف.

البحث الثاني: في أنّه هل يمكن أخذ قصد القربة في المتعلّق أم لا؟ وإذا فرغنا من تعريف الواجب التعبّدي والتوصّلي فلنشرع في مسألة مهمّة في هذا البحث، وهي: أنّه كانت للواجبات التعبّديّة أجزاء وشرائط، وما كان ملحوظاً للآمر ومتعلّقاً للأمر هو عبارة عن الأجزاء والشرائط، والنزاع في أنّ قصد القربة المعتبرة فيها هل كانت كسائر الأجزاء والشرائط متعلّقاً للأمر وملحوظاً في مقام تعلّق الأمر أم لا؟

قال بعض العلماء بالأوّل، وقال جمع آخر بالثاني، وكان على رأسهم الشيخ الأعظم الأنصاري[1] المبتكر لهذا البحث، وتبعه في ذلك أكثر تلامذته ومنهم صاحب الكفاية[2].

ولكن قبل الخوض في البحث لابدّ لنا من بيان أمر مهمّ، وهو أنّه ربّما يتوهّم أنّه لا يترتّب على هذا البحث ثمرة عمليّة، مع أنّه لا محلّ له؛ إذ قد تترتّب عليه ثمرة عمليّة مهمّة في صورة الشكّ، فإنّا لو شككنا في أنّ القنوت ـ مثلاً ـ جزء للصلاة أم لا، والمرجع لنفي الجزئيّة قبل جريان الأُصول العمليّة هو التمسّك بالإطلاق اللفظي بعد فرض كون المولى في مقام البيان، وأمّا بعد فقدان الإطلاق لدليل وجوب الصلاة واليأس من الدليل اللفظي تصل النوبة إلى الأُصول العمليّة من البراءة أو الاشتغال، وهكذا الشكّ في شرطيّة شيء لها.

وأمّا إن شككنا في اعتبار قصد القربة في واجب من الواجبات واخترنا

---

(١) مطارح الأنظار: ٦٠.

(٢) كفاية الأُصول ١: ١٠٧ ـ ١١٢.

قول الشيخ وتلامذته في المقام فلايمكن التمسّك بإطلاق دليل الوجوب، فإنّه لايجري في مورد كان التقييد مستحيلاً، كما سيأتي تفصيله، وإن اخترنا القول الأوّل في المسألة فيمكننا التمسّك به كالشكّ في سائر الأجزاء والشرائط.

إذا عرفت هذا فلنشرع البحث بذكر أدلّة القولين

قال الشيخ الأعظم ﷺ: إنّ القيود والأوصاف الدخيلة في المأمور به على قسمين: الأوّل: ما يمكن اتّصاف المأمور به والواجب به قبل تعلّق الأمر، مثل السورة والطهارة للصلاة؛ إذ يمكن تحقّق الصلاة ـ مع قطع النظر عن تعلّق الأمر ـ معهما وبدونهما لا مانع من الجزئيّة والشرطيّة لهذا السنخ من القيود في مقام تعلّق الأمر. الثاني: مالا يمكن اتّصاف المأمور به والواجب به قبل تعلّق الأمر، مثل عنوان المأمور به والواجب والمستحبّ؛ إذ لا يمكن إطلاقه على المركّب من الأجزاء والشرائط قبل توجّه الأمر إليه، وقصد القربة أيضاً من قبيل هذه الأوصاف، فإنّ معناه إتيان العمل بداعي الأمر والامتثال بقصد الأمر كما هو المشهور، ولا يمكن إتيان الصلاة المقيّدة بداعي الأمر قبل تعلّق الأمر بها، بل هذا أمر مستحيل.

نعم، قد يكون المراد من قصد القربة إتيان العمل بداعي كونه محبوباً للمولى، وقد يكون بمعنى إتيان العمل بداعي المصلحة الملزمة، وقد يكون بمعنى إتيان العمل بداعي كونه حسناً، وقد يكون بمعنى إتيان العمل بداعي حصول التقرّب بسببه إلى المولى، ولكن مراد الشيخ وتلامذته هو الأوّل، وأنّهم من القائلين بالاستحالة في المقام، مع اختلافهم في أنّ المقصود من الاستحالة الاستحالة بالذات أو الاستحالة بالغير.

وتوضيح ذلك: أنّه كما في باب الواجب قسم منه واجب الوجود بالذات

ـمثل وجود الباري تعالى ـ وقسم منه واجب الوجود بالغير ـمثل وجوب الوجود للمعلول ـ وهكذا في باب الممتنع والمستحيل، قسم منه مستحيلٌ بالذات، مثل اجتماع النقيضين، ولعلّه ينتهي ويرجع جميع المحالات إليه كما قال بعض المحقّقين، وقسم منه مستحيل بالغير، مثل استحالة تحقّق المعلول بدون العلّة.

فإنّا نبحث ابتداء من أدلّة القائلين بالاستحالة الذاتيّة حسب الترتيب، ثمّ أدلّة القائلين بالاستحالة بالغير وإن ثبت إحداهما يثبت المطلوب، وهو استحالة أخذ قصد القربة في متعلّق الأمر.

منها: أنّ النسبة المتحقّقة بين العرض والمعروض في التكوينيّات بعينها متحقّقة بين الحكم والمتعلّق في الشرعيّات، مثلاً: إذا عرض البياض على الجسم فالنسبة الحاصلة بينهما عبارة عن التقدّم والتأخّر الرتبي؛ إذ المعروض مستقلّ في الوجود والعرض يحتاج إليه، وهكذا في مثل الصلاة والأمر المتعلّق بها، وكان للصلاة عنوان المعروضيّة والتقدّم الرتبي على الأمر، وللأمر عنوان العرضيّة والتأخّر الرتبي عن الصلاة.

وبالنتيجة: أنّه لا مانع من تقدّم الأجزاء والشرائط للصلاة من حيث الرتبة على الأمر بها، وأمّا قصد الأمر فتأخّر عن الأمر ويتوقّف عليه، ولازم أخذها في المتعلّق أن يكون متقدّماً على الأمر ومتأخّراً عنه في آنٍ واحد، وهذا مستحيلٌ بالذات.

وجوابه: أنّ ما ذكر في باب العرض والمعروض في التكوينيّات صحيح بلا إشكال، ولكنّ المقايسة بينه وبين الأحكام والمتعلّقات في الشرعيّات ليس بصحيح، فإنّا نقول: هل المراد من الحكم هي الإرادة التي كانت من الواقعيّات

النفسانيّة أو البعث والتحريك الاعتباري الذي كان مفاد هيئة «افعل»؟ فإن كان المراد منه هو الأوّل فإنّا نسلّم بأنّ الإرادة الواقعية غير قابلة للإنكار ونسلّم أيضاً أنّه يحتاج في التحقّق إلى المراد، كما أنّ العرض يحتاج إلى المعروض ومتقوّم به، فإنّ كليهما من أمور ذات الإضافة، فلا يعقل تحقّق الإرادة بدون المتعلّق والمراد، إلّا أنّ البحث في أنّ المقصود من متعلّق الإرادة ما هو؟ فهل هو المراد الخارجي؟ وهو ليس بصحيح؛ لأنّه يتحقّق بعد الإرادة بمدّة مديدة.

وهذا البحث يجري بعينه في باب العلم، فإنّا نعلم ـ مثلاً ـ بتحقّق يوم الجمعة بعد ثلاثة أيّام، فالعلم متحقّق الآن بدون المعلوم، مع أنّه واقعيّة نفسانيّة يحتاج في تحقّقه إلى المعلوم.

ولكنّ حلّ الإشكال في باب العلم بأنّه كان للعالم معلوم بالذات ومعلوم بالعرض، والمعلوم بالعرض عبارة عن الموجود في الخارج، والمعلوم بالذات عبارة عن الصورة الذهنيّة الحاصلة في الذهن من يوم الجمعة، فالمعلوم للعالم حين العلم، ومتعلّق علمه عبارة عن المعلوم بالذات، وهكذا في باب الإرادة، فيكون متعلّق الإرادة قبل تحقّق المراد في الخارج عبارة عن الصورة الذهنيّة للمراد الموجودة في حال الإرادة، وحينئذٍ يظهر الجواب من مقايسة نسبة الحكم والمتعلّق مع الجسم والبياض؛ بأنّه إذا كان الحكم بمعنى الإرادة فلا يلزم أن يكون متعلّقها متحقّقاً في الخارج؛ إذ المتعلّق عبارة عن الصورة الذهنيّة للمراد، ولا مانع من جعل المولى الصورة التي كانت موجودة في ذهنه ومقيّدة بقصد الأمر متعلّقاً للأمر، ولا استحالة في البين.

وأمّا إن كان الحكم بمعنى البعث والتحريك الاعتباري ـ كما هو المشهور ـ

فلا تعقل المقايسة بين الحكم ومتعلّقه مع العرض والمعروض؛ لأنّ المعروض واقعيّة مستقلّة من حيث الوجود، وله تقدّم رتبةً على العرض ـأي الواقعيّة الغير المستقلّة في الوجودـ ولا معنى للتقدّم والتأخّر في الأُمور الاعـتباريّة، فالمولى في مقام الأمر يتصوّر الصلاة المقيّدة بقصد الأمر، ثمّ يجعل المقيّد متعلّقاً للبعث والتحريك الاعتباري، وكما أنّه لا مانع في تصوّر الصلاة قـبل الأمـر كذلك لا مانع من تصوّر قصد الأمر قبله.

ويؤيّد عدم قابليّة مقايسة الأحكام بالأعراض أنّ الجسم في حال كـونه معروضاً للبياض لا يعقل أن يكون معروضاً للسواد ولو من قبل الشخصين، وأمّا في باب الأحكام والمتعلّقات فيمكن أن يكون السفر ـمثلاًـ مورداً لأمر الوالد ونهي الوالدة في آنٍ واحد، فاجتماع العرضين المتضادّين في مـعروض واحد وآنٍ واحد مستحيل ولو من ناحية الشخصين، بخلاف الأحكام.

ومن أدلّة القائلين بالاستحالة الذاتيّة لزوم الدور في المسألة، وتقريب ذلك أنّه لا شكّ في توقّف قصد الأمر على الأمر؛ إذ لا معنى لتحقّق قصد الأمـر الخارجي والحقيقي بدون الأمر، وهكذا لا شكّ في توقّف وجوب المكلّف به على قدرة المكلّف، فالأمر متوقّف بالقدرة على المتعلّق، والقدرة على المتعلّق متوقّفة على الأمر بعد فرض أخذ قصد الأمر في المتعلّق، وهذا دور مستحيلٌ بالذات.

أقول: في مقام الجواب عن هذا: أوّلاً: أنّ اعتبار القدرة على المأمور به في ظرف تحقّق الامتثال كاف، سواء كان في زمان الأمر وظرف التكليف مقدوراً أم لا، والعقل لا يحكم أزيد من ذلك.

وثانياً: أنّ العقل يحكم بوجود القدرة وإن كانت من نفس الأمر، كما إذا أمر

أحد المراجع ـ مثلاً ـ شخصاً بالسفر إلى مكّة وهو غير قادر على ذلك، ولكن لهذا الأمر جهّزه المتديّنون بالزاد والراحلة، وهذا كافٍ في تحقّق القدرة، فنحن سلّمنا أنّه لا يعقل تحقّق قصد الأمر بدون الأمر في الخارج، ولكنّ الأمر بشيء لا يتوقّف على تحقّق القدرة عليه قبله؛ إذ لا مانع من تحقّق القدرة بعد الأمر أيضاً.

ومن أدلّتهم أيضاً اجتماع اللحاظين الاستقلالي والآلي في آنٍ واحد في شيء واحد، توضيح ذلك: أنّه لابدّ للمولى حين الأمر من لحاظ الأمر والمأمور به، ومن المعلوم أنّ لحاظ الأمر يكون لحاظاً آليّاً؛ لأنّه وسيلة لتحقّق المأمور به، وأمّا لحاظ المأمور به بجميع الأوصاف والخصوصيّات فيكون لحاظاً استقلاليّاً، فإذا كان قصد الأمر داخلاً في المتعلّق فلابدّ من ملاحظة المضاف والمضاف إليه مستقلاً، فالأمر تعلّق به لحاظان: لحاظ آلي ولحاظ استقلالي، والجمع بين اللحاظين في آنٍ واحد مستحيل ذاتاً.

وجوابه: سلّمنا أنّ الأمر بما أنّه وسيلة لتحقّق المأمور به يتعلّق به لحاظ آلي، وبما أنّه جزء المتعلّق يتعلّق به لحاظ استقلالي، ولكن لا يكون اللحاظان في آنٍ واحد، فإنّه ملحوظ بالاستقلال في رتبة المتعلّق وملحوظٌ بالآليّة في رتبة نفسه، ولا استحالة في البين.

والمهمّ من الأدلّة ما ذكره المحقّق النائيني ﷺ[1] في المقام، ومحصّل كلامه: أنّ القضايا إمّا طبيعيّة وإمّا حقيقيّة وإمّا خارجيّة، والطبيعيّة ما كان الموضوع فيها عبارة عن الماهيّة مثل «الإنسان حيوان ناطق»، والحقيقيّة ما كان الموضوع فيها عبارة عن الأفراد، سواء كان الأفراد محقّقة الوجود أو مقدّرة الوجود،

(١) أجود التقريرات ١: ١٠٦ ـ ١٠٨.

والخارجيّة ما كان الموضوع فيها عبارة عن أفراد محقّقة الوجود، ولكنّ نوع القضايا المتضمّنة لبيان الأحكام الشرعيّة قضايا حقيقيّة، مثل «المستطيع يجب عليه الحجّ»، إلّا أنّ القضايا الحقيقيّة ترجع إلى قضايا شرطيّة مقدّمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت المحمول له، وقولنا: «المستطيع يجب عليه الحجّ» يرجع إلى قولنا: «إذا وجد في الخارج شخص وصدق عليه أنّه مستطيع وجب عليه الحجّ»، وكلّ قيد في القضايا الحقيقيّة إذا أُخذ مفروض الوجود في الخارج -سواء كان اختياريّاً كالعهد والنذر والاستطاعة أم كان غير اختياري كالوقت والبلوغ- يستحيل تعلّق التكليف به، ومن البديهي أنّ مثل هذه القيود إذا أُخذت في مقام الجعل فلا محالة أنّها أُخذت مفروضة الوجود في الخارج؛ بأنّ المولى فرض وجودها أوّلاً ثمّ جعل الحكم عليها، فمثل قوله تعالى: ﴿أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ﴾[1] ونحوه يرجع إلى أنّه إذا فرض وجود عقد في الخارج يجب الوفاء به، لا أنّه يجب على المكلّف إيجاد عقد في الخارج والوفاء به، ومثل قوله: «إذا زالت الشمس فصلّ» يرجع إلى أنّه متى تحقّق وقت الزوال -مثلاً- فالصلاة واجبةٌ، لا وجوب الصلاة ووجوب تحصيل الوقت.

والحاصل: أنّ كلّ قيد إذا أُخذ في مقام الجعل مفروض الوجود فلا يعقل تعلّق التكليف به، سواء كان اختيارياً أم لا، ومقامنا من هذا القبيل، فإنّ قصد الأمر إذا أُخذ في متعلّقه فلا محالة يكون الأمر موضوعاً للتكليف ومفروض الوجود في مقام الإنشاء، فيلزم عندئذ كون الأمر مفروض الوجود قبل وجود نفسه وتحقّق شيء في رتبتين -أي رتبة المتعلّق بما أنّه جزء ورتبة نفسه- ومرجعه إلى اتّحاد الحكم والموضوع.

(١) المائدة: ١.

وبالنتيجة إن أُخذ داعي الأمر متعلّقه يستلزم اتّحاد الحكم والموضوع في مقام الجعل، وتوقّف الشيء على نفسه في مقام الفعليّة، وكلاهما مستحيل وكان في كلام المحقّق النائيني‏ نقاط إبهام.

الأولى: أنّ ادّعاء كون نوع القضايا المتضمّنة لبيان الأحكام الشرعيّة بصورة القضايا الحقيقيّة ليس بصحيح، فإنّ القضيّة الحقيقيّة عبارة عن القضيّة الحمليّة الخبريّة، وهذا لا ينطبق على أكثر أدلّة العبادات والمعاملات. مثل قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾[1]، ﴿أَوْفُواْ بِٱلْعُقُودِ﴾[2]، ﴿وَأَوْفُواْ بِٱلْعَهْدِ إِنَّ ٱلْعَهْدَ كَانَ مَسْـُٔولًا﴾[3]، وأمثال ذلك.

الثانية: أنّه على فرض تسليم كون الأدلّة المذكورة بصورة القضايا الحقيقيّة ولكنّ ما ذكره ثانياً من أنّ القضايا الحقيقيّة ترجع إلى القضايا الشرطيّة ليس بصحيح؛ إذ يمكن إرجاع بعض القضايا الحقيقيّة إلى الشرطيّة كالمثال المذكور في كلامه‏ يعني المستطيع يجب عليه الحجّ، بقولنا: «أيّها المكلّفون، إذا استطعتم يجب عليكم الحجّ»، وأمّا سائر الأدلّة، مثل: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ فلا يمكن إرجاعها إلى القضيّة الشرطيّة؛ إذ لا يتصوّر فيها الشرط والجزاء والمقدّم والتالي.

ومن هنا نستكشف قاعدة كلّيّة لإرجاع القضايا الحقيقيّة إلى الشرطيّة، وهي أنّ كلّ قضيّة كان المكلّف فيها معنوناً بعنوان خاصّ لا مانع من إرجاعها إلى الشرطيّة، مثل: قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ

(١) البقرة: ٤٣.
(٢) المائدة: ١.
(٣) الاسراء: ٣٤.

اْسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاًۚ﴾[1]، وكان ههنا للمكلّف عنوان خاصّ، وهو عنوان المستطيع الذي بيّنته جملة «من استطاع إليه سبيلاً»، وهذا العنوان موضوع للتكليف الوجوبي الذي بيّنته كلمتي «لله» و«على»، والمتعلّق الذي بيّنته كلمتي «حجّ البيت» غير الموضوع.

وأمّا في مثل قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ الذي ليس فيه للمكلّف عنوان خاصّ حتّى نجعله الموضوع للتكليف، فلا يمكن إرجاعه إلى القضيّة الشرطيّة؛ إذ لا يتصوّر الشرط فيه.

نعم، إذا كانت في المسألة قيود غير اختياريّة فلابدّ من فرض وجودها في مقام الأمر، فلا محالة ترجع إلى القضيّة الشرطيّة، مثل قولنا: إذا بلغتم يجب عليكم إقامة الصلاة، وإذا تحقّق غروب الشمس يجب عليكم صلاة العشاءين.

ويمكن أن يقال: إنّ كلام المحقّق النائيني﴿ يتمّ بناءً على ذلك، فإنّ قصد القربة أيضاً تكون من الاُمور الغير الاختياريّة؛ إذ الأمر فعل المولى، فما نبحث فيه يرجع إلى القضيّة الشرطيّة.

وفيه: أوّلاً: أنّ قصد الأمر ليس من الاُمور الغير الاختياريّة؛ إذ مرّ منّا مفصّلاً أنّا نحتاج إلى قصد الأمر في مقام الامتثال، لا في مقام جعل الحكم، كما أنّ القدرة المعتبرة في التكليف معتبرة في مقام الامتثال، فإن تحقّق من ناحية الأمر فلا بأس به، وإن كان كذلك فقصد الأمر صار أمراً اختياريّاً، فإنّه مقدور لنا بعد الأمر، بخلاف زوال الشمس فإنّه ليس بمقدور لنا بوجه.

وثانياً: أنّ على فرض تسليم كون قصد الأمر من الاُمور الغير الاختياريّة ـ مثل زوال الشمس ـ ولكن قصد الأمر ليس من قبيل زوال الشمس، فإنّ

(١) آل عمران: ٩٧.

معنى قضيّة «إذا زالت الشمس تجب صلاتا الظهر والعصر» أنّ للزوال دخلاً في ترتّب الجزاء ـ أي الوجوب ـ فإذا لم يكن الزوال فلم يكن الوجوب، وهذا المعنى لا يجري في قصد الأمر؛ إذ لا دخل لقصد الأمر في تحقّق وجوب الصلاة، ولا يعقل قولنا: إذا قصدت الأمر يجب عليك الصلاة.

وأمّا قوله‌ﷺ: إنّ القيود التي تؤخذ في القضايا بصورة الشرط فلا محالة تكون في مقام جعل الحكم مفروض الوجود إن كان مراده الوجود الذهني، أي إن كان للوجود الذهني للقيود دخل في تحقّق الوجوب، فلا فرق في ذلك بين المقدور وغير المقدور فإنّ تصور غير المقدور ـ بل المحال أيضاً ـ مقدورٌ، وإن كان مراده من مفروض الوجود الوجود الخارجي فلا فرق بين الطهارة وقصد الأمر فإنّ كليهما مقدور لنا، إلّا أنّ الطهارة مقدورة مع قطع النظر عن الأمر، بخلاف قصد الأمر كما مرّ تفصيله، فجميع أدلّة القول بالاستحالة الذاتيّة ليست في محلّه.

ويستفاد من أدلّة بعض العلماء القول بالاستحالة الغيريّة، كما تستفاد هذه من كلام صاحب الكفاية‌ﷺ[1].

وتوضيح كلامه: أنّه يدّعي في صدر كلامه الاستحالة الذاتيّة، فإنّه يقول «الاستحالة أخذ مالا يكاد يتأتّىٰ إلّا من قبل الأمر بشيء في متعلّق ذاك الأمر»، وهذا ظاهر في مسألة الدور، وتقدّم الشيء على نفسه التي تساوق الاستحالة الذاتيّة.

ولكنّه في مقام الاستدلال قال: «فما لم تكن نفس الصلاة متعلّقة للأمر لايكاد يمكن إتيانها بقصد امتثال أمرها» يعني: لو أُخذ قصد الأمر في المتعلّق

(١) كفاية الأُصول ١: ١١٢.

فلا يكون المكلّف قادراً على الامتثال.

وهذا ظاهر في الاستحالة الغيريّة؛ إذ من المعلوم أنّ التكليف بغير المقدور ـ مثل تحقّق المعلول بدون العلّة ـ مستحيل بالغير.

ثمّ قال في مقام إثبات هذه الدعوى ودليل عدم قدرة المكلّف على الامتثال، وتوهّم إمكان تعلّق الأمر بفعل الصلاة بداعي الأمر، وإمكان الإتيان بها بهذا الداعي؛ ضرورة إمكان تصوّر الآمر لها مقيّدة والتمكّن من إتيانها كذلك بعد تعلّق الأمر بها، والمعتبر من القدرة المعتبرة عقلاً في صحّة الأمر إنّما هو في حال الامتثال لا حال الأمر واضح الفساد؛ ضرورة أنّه وإن كان تصوّرها كذلك بمكان من الإمكان إلّا أنّه لا يكاد يمكن الإتيان بها بداعي أمرها؛ لعدم الأمر بها ـ أي الأمر بالصلاة مجرّدة ـ فإنّ الأمر حسب الفرض تعلّق بها مقيّدة بداعي الأمر، ولا يكاد يدعو الأمر إلّا إلى ما تعلّق به لا إلى غيره.

إن قلت: نعم، ولكنّ نفس الصلاة أيضاً صارت مأموراً بها بالأمر بها مقيّدة.

قلت: كلّا؛ لأنّ الذات المقيّدة لا تكون مأموراً بها، فإنّ الجزء التحليلي العقلي لا يتّصف بالوجوب أصلاً، فإنّها ليست إلّا وجوداً واحداً وواجباً بالوجوب النفسي، كما ربّما يأتي في باب المقدّمة، أي الصلاة جزء تحليلي، وتقيّد بقصد الأمر جزء تحليلي آخر، وهذا الشيء الواحد تعلّق به الأمر.

إن قلت: نعم، لكنّه إذا أُخذ قصد الامتثال شرطاً، وأمّا إذا أُخذ شطراً فلا محالة نفس الفعل الذي تعلّق الوجوب به مع هذا القصد يكون متعلّقاً للوجوب؛ إذ المركّب ليس إلّا نفس الأجزاء بالأسر، ويكون تعلّقه بكلّ جزء بعين تعلّقه بالكلّ، ويصحّ أن يؤتى به بداعي ذاك الوجوب؛ ضرورة صحّة

الإتيان بأجزاء الواجب بداعي وجوبه.

قلت: مع امتناع اعتباره كذلك ـ أي امتناع اعتبار قصد الامتثال كذلك؛ إذ القصد يكون بمعنى الإرادة، وهي ليست باختياريّة ـ فإنّه يوجب تعلّق الوجوب بأمر غير اختياري، فإنّ الفعل وإن كان بالإرادة اختياريّاً إلّا أنّ إرادته حيث لا تكون بإرادة أُخرى، وإلّا لتسلسلت ليست باختياريّة كما لا يخفى، إنّما يصحّ الإتيان بجزء الواجب بداعي وجوبه في ضمن إتيانه بهذا الداعي، ولا يكاد يمكن الإتيان بالمركّب من قصد الامتثال بداعي امتثال أمره، وإلّا لزم اتّحاد المحرّك والمحرّك إليه، ولا يعقل إتيان داعي الأمر بداعي الآمر، فلا يمكن إتيان متعلّق الأمر، أي المجموع المركّب من الأجزاء والشرائط وقصد الأمر بقصد الآمر، وأمّا الصلاة المجرّدة عنه فلا تكون مأموراً بها.

والحاصل: أنّ قصد الأمر إن أُخذ في الصلاة بنحو الشرطيّة فلا يكون المكلّف قادراً على إتيان الصلاة بداعي الأمر المتعلّق بها؛ إذ الصلاة المجرّدة ـ أي ذات المقيّدة ـ ليست متعلّقاً للأمر، وإن أُخذ قصد الأمر بنحو الجزئيّة، فكما أنّ الأمر يكون داعياً إلى الصلاة كذلك يكون داعيّاً إلى الجزء الآخر منها، والمفروض أنّه عبارة عن نفس داعي الأمر، ويلزم من ذلك أن يكون داعي الأمر محرّكاً ومحرّكاً إليه في آنٍ واحد.

وأجاب عنه أعاظم أهل الفن بأجوبة متعدّدة:

منها: ما قال به المرحوم البروجردي[١] والإمام ﷺ[٢] وهو الحقّ عندنا، ويتوقّف على بيان مقدّمات:

---

(١) نهاية الأصول ١: ١١٥ـ١٢٣.

(٢) تهذيب الأصول ١: ١٥٣ـ١٦٣.

الأُولى: أنّ متعلّق الأمر والوجوب أو الموضوع في قضيّة «الصلاة واجبةٌ» يحتمل أن تكون عبارة عن نفس ماهيّة الصلاة من دون التقيّد بوجودها الذهني أو الخارجي.

ويحتمل أن تكون عبارة عن ماهيّة الصلاة مقيّدة بوجودها الذهني، يعني الصلاة الموجودة في ذهن المولى بما أنّها موجودة في ذهنه تكون معروضة للوجوب.

ويحتمل أن تكون عبارة عن ماهيّة الصلاة مقيّدة بوجودها الخارجي، يعني الصلاة المتّصفة بالوجود الخارجي معروضة للوجوب، مع أنّ التعبير بكلمة «معروضة عنها» تسامح، ولكن بعد الدقّة نتوجّه إلى أنّ الماهيّة المقيّدة بوجودها الخارجي لا يعقل أن تكون متعلّقة للصلاة، فإنّ غرض المولى يحصل بعد تحقّق الصلاة في الخارج ويسقط التكليف، ولذا قالوا: الخارج ظرف سقوط التكليف لا ظرف ثبوته.

وهكذا لايمكن أن يكون متعلّق الأمر عبارة عن الماهيّة المقيّدة بوجودها الذهني، فإنّها ليست قابلة للامتثال.

ولو قلنا بحصول الامتثال بإيجادها في ذهن العبد فهو مخدوش: أوّلاً بأنّ ما أُوجد في ذهن العبد مباين لما كان متعلّقاً للأمر ـ أي الصلاة المقيّدة بوجود ذهن المولى ـ إذ ما تصوّره المولى غير ما تصوّره العبد.

وثانياً: أنّ الامتثال الواقعي يحتاج إلى إيجاد المكلّف به في الخارج، وإذا كان كذلك لا شبهة في أنّ وجود خارجي الصلاة ووجودها الذهني نوعان من الوجود كالإنسان والبقر، ولا يمكن أن يكون فرد من نوع فرداً من نوع آخر، فالموجود في الذهن بما أنّه موجود في الذهن لا يعقل أن يتحقّق في الخارج،

وهكذا عكسه.

ويمكن أن يتوهّم أنّ الموجود الخارجي بسبب التصوّر يصير موجوداً ذهنيّاً، وبهذا يتّحد الوجودان.

وجوابه: أنّ الموجود الخارجي بوصف الخارجيّة لا يعقل أن يتحقّق في الذهن، وما يتحقّق في الذهن عبارة عن الصورة الحاصلة من الخارج في الذهن، كما مرّ نظيره في مسألة العلم والمعلوم.

وبالنتيجة بعد بطلان الاحتمالين المذكورين يتعيّن الاحتمال الأوّل، يعني ماهيّة الصلاة مع قطع النظر عن التقيّد بشيء من الوجودين الذهني والخارجي تكون معروضة للوجوب.

ولا يخفى أنّ جميع المقدّمات يدور مدار جملتين عند صاحب الكفاية: الأُولى منها قوله: «الأمر يكون داعياً إلى متعلّقه»، الثانية منها قوله: «ولا يكاد يكون داعياً إلى غير متعلّقه»، وجعلنا البحث في المقدّمة الأُولى حول المتعلّق وقلنا فيها: إنّ المتعلّق عبارة عن ماهيّة المأمور بها بلا دخل للوجود الذهني والخارجي فيها.

المقدّمة الثانية: في المراد من قوله: الأمر يكون داعياً إلى متعلّقه؟ فإن كان مراده البعث والتحريك للمكلّف إلى تحقّق المتعلّق بالبعث التكويني والحقيقي فهو ليس بصحيح، فإنّا نرى عدم الانبعاث في العُصاة والكفّار، مع أنّ البعث الحقيقي لاينفكّ عن الانبعاث. وإن كان مراده أنّ الأمر يكون محقّقاً لموضوع الطاعة والانبعاث ـ كما هو الحقّ على ما سنبيّنه ـ فهو مخالف لظاهر العبارة.

فالداعي عبارة عن الأمر القلبي الراسخ في نفس العبد، ويختلف بحسب تفاوت درجات العباد واختلاف حالاتهم وملكاتهم، فمنهم من وجد في قلبه

ملكة الخوف من عقاب المولى أو ملكة الشوق إلى ثوابه ورضوانه، ومنهم من وجد في قلبه ملكة الشكر وصار بحسب ذاته عبداً شكوراً، وباعتبار هذه الملكات يصدر عنه إطاعة أوامر المولى، ومنهم من رسخ في قلبه عظمة المولى وجلاله وكبريائه فصار مقهوراً في جنب عظمته، وباعتبار هذه الملكة صار مطيعاً لأوامره.

وأعلى مرتبة العبادة ما نقل عن أمير المؤمنين عليه السلام في دعائه وهو قوله عليه السلام: **«ما عبدتك خوفاً من نارك ولا طمعاً في جنّتك، بل وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك»**[1]، فكان خوفاً من النار وطمعاً في الجنّة وشكراً للمنعم ووجدان المعبود أهلاً للعبادة من الدواعي إلى المتعلّق، كما أنّ كلام أمير المؤمنين عليه السلام صريح بأنّ المحرّك والداعي عبارة عن وجدانه عليه السلام إياه أهلاً للعبادة.

وأمّا الأمر فليس من شأنه إلّا تعيين موضوع الطاعة، فيصير بمنزلة الصغرى لتلك الكبريات، فما اشتهر من أنّ الأمر يكون داعياً إلى متعلّقه ليس بتامّ.

المقدّمة الثالثة: حول قوله: «الأمر لايكاد يكون داعياً إلى غير متعلّقه»، ومعناه على مبنى صاحب الكفاية قدس سره أنّ ما كان خارجاً عن دائرة المتعلّق فهو خارج عن تحت داعويّة الأمر، وعلى هذا فالشرائط بما أنّها خارجة عن دائرة المتعلّق لايكاد يكون الأمر داعياً إليها، وهكذا في نفس الأجزاء فإنّها تغاير المتعلّق ـ أي المركّب من جميع الأجزاء ـ بتغاير اعتباري، وإن اتّحدا خارجاً، فإنّ المتعلّق عبارة عن نفس الماهيّة، فإن تغاير معها شيء بتغاير اعتباري فهو خارج عن الماهيّة، فالأجزاء أيضاً لا تكون متعلّقاً للأمر، ولذا قال بعض

---

(١) البحار ٤١: ١٤، الحديث ٤.

بتبعّض الأمر حسب تعدّد الأجزاء فراراً عن الإشكال، وقال بعض آخر بأنّ الأجزاء محكومة بالوجوب الغيري بعنوان المقدّمة.

وأمّا إن كان الداعي بالمعنى الذي ذكرناه فلا إشكال في تعلّق الأمر بالأجزاء والشرائط، فإنّ المحرّك والداعي الإلهي إذا وجد في النفس كما يدعو إلى المتعلّق يدعو إلى جميع ما يتوقّف عليه المتعلّق أيضاً، بلا فرق بين كون الداعي خوفاً من العقاب أو طمعاً في الجنّة أو وجدان الله تعالى أهلاً للعبادة؛ إذ المكلّف يرى أنّ خوفاً من العقاب كما يدعو إلى أصل الصلاة كذلك يدعو إلى كلّ ماله دخل في تحقّقها، وكما أنّ ترك أصل الصلاة موجب لترتّب العقاب كذلك ترك تحصيل الطهارة موجب لترتّب العقاب، وأنّ شكر المنعم والعبادة لا يتحقّق بدون الشرائط وجميع الأجزاء، وهكذا.

إذا عرفت هذه المقدّمات فنقول: ما هو الحقّ في الإجابة عمّا ذهب إليه صاحب الكفاية؟ ومحصّل كلامه: أنّ قصد الأمر إن أُخذ في المتعلّق بعنوان الشرطيّة لا يكون المكلّف قادراً على إتيان المأمور به بداعي الأمر المتعلّق به، فإنّ المأمور به بدون قيد الداعي لا يكون متعلّقاً للأمر، وإن أُخذ بعنوان الجزئيّة فمعناه أنّ الأمر كما يكون داعياً إلى أصل المأمور به كذلك يكون داعياً إلى أجزائه، ومن الأجزاء نفس داعي الأمر، ويلزم من ذلك أن يكون داعي الأمر محرّكاً ومحرّكاً إليه. وكلا الفرضين مستحيل؛ إذ لو كان الأمر داعياً لا ينفكّ عن الامتثال الخارجي، فإنّ الداعي بمنزلة العلّة، والعلّة لا تنفكّ عن المعلول.

والجواب عن فرضه الأوّل: أنّه سلّمنا أنّ قصد القربة إن كان بالمعنى الذي ذكرته فليس المكلّف قادراً على الامتثال، وأمّا إن كان قصد القربة والداعويّة

بالمعنى الذي ذكرناه فلا إشكال في البين بوجه، ولا مانع من قول الشارع بأنّ الصلاة تجب عليكم، أو أقيموا الصلاة بشرط أن يكون الإتيان بها بإحدى الدواعي الإلهيّة المذكورة، والمكلّف أيضاً قادر في مقام الامتثال على إتيانها كذلك.

وأمّا الجواب عن فرضه الثاني فإنّ الأمر متعلّق بجزئين أحدهما: عبارة عن الصلاة، والآخر: عبارة عن إحدى الدواعي الإلهيّة المذكورة، وإن كان كذلك فكيف يلزم أن يكون الداعي داعياً إلى نفسه بعد أن لا يكون الأمر داعياً أصلاً؟! فلا استحالة في كلا الفرضين.

وأمّا قوله بأنّ القصد يكون بمعنى الإرادة وهي ليست من الأُمور الاختياريّة، فلذا لايمكن أخذ قصد الامتثال في المتعلّق، فجوابه: أنّه لا شكّ في أنّ الإرادة ـ كما مرّ وسيأتي أيضاً في المباحث الآتية ـ أنّها تكون من الأُمور الاختياريّة، وأنّ نفس الإنسان بواسطة عناية الرحمن كانت مظهرة لخلّاقيّة الله تعالى بالنسبة إلى الإرادة، وإن شككنا في اختياريّة الإرادة فلابدّ من التشكيك في الأفعال أيضاً.

وأجاب المحقّقُ الحائري[1] صاحبَ الكفاية بجوابين، ومحصّل جوابه الأوّل أنّه ذكر في الابتداء بعنوان المقدّمة: أنّ متعلّق الحكم سواء كان حكماً تكليفيّاً أو وضعيّاً على قسمين: أحدهما: ما ليس للقصد دخل في تحقّقه أصلاً، بل لو صدر عن الغافل لصدق عليه عنوانه، مثل عنوان الإتلاف في قاعدة «من أتلف مال الغير فهو له ضامن».

وثانيهما: ما يكون قوامه في الخارج بالقصد كالتعظيم والإهانة وأمثالها.

---

(١) درر الفوائد ١: ٩٥ـ٩٧.

ثمّ قال: إذا تمهّد هذا فنقول: لا إشكال في أنّ ذوات الأفعال والأقوال الصلاتيّة ـ مثلاً ـ من دون إضافة قصد إليها ليست محبوبة ولا مجزية قطعاً، فإنّها كانت من قبيل القسم الثاني، فحقيقة العبادة عبارة عن التعظيم والخضوع والخشوع لله تعالى، إلّا أنّ الإنسان قد يدرك عباديّة بعض الأعمال ـ كالسجود لله تعالى ـ فإنّها عند العرف والعقلاء أعلى درجة التعظيم والخضوع والخشوع لله سبحانه. ولا يدرك عباديّة البعض الآخر؛ لقصور إدراكه كالصوم، بناء على كونه عبارة عن التروك والإمساك، وكالهيئة المركّبة من الأفعال والأقوال باسم الصلاة، ويكون إدراكه والتفاته في هذه المواد موقوفاً على إعلام الشارع، فلابدّ من إعلامه أوّلاً بما يتحقّق به تعظيمه ثمّ يأمره به، وحينئذٍ لا مانع من قوله تعالى: أيّها الناس يجب عليكم إقامة الصلاة المقرونة بقصد عنوانها الذي هو عنوان التعظيم والخضوع والخشوع؛ إذ من الممكن كون صدور الصلاة المقرونة بقصد العنوان من العبد كان محبوباً للمولى ومحقّقاً للعباديّة، سواء أُخذ قصد العنوان في المتعلّق بعنوان الشرطيّة أو الشطريّة، وليس هذا المعنى ممّا يتوقّف تحقّقه على قصد الأمر حتّى يلزم محذور الدور.

واستشكل عليه المرحوم البروجردي [(١)] بأنّ هذا ينافي لما اعتبره الفقهاء في مسألة النيّة في كتاب الصلاة من أنّ المعتبر في النيّة أمران: أحدهما: قصد عنوان الصلاة، وثانيهما: قصد القربة، فملاك العباديّة قصد القربة لا قصد العنوان.

ولكنّه قابل للجواب وهو مبتنٍ على مقدّمة استفدناها منه وكتبناها في

(١) نهاية التقرير ١: ٣٠١ـ٣٠٢.

كتاب نهاية التقرير على ما ببالي، وهي: أنّ قصد القربة مع كونه ملاكاً لعباديّة العبادات لم يذكر اعتباره في الآية والرواية، إنّما ذكر في الروايات ما هو مضادّ لقصد القربة، وحكم ببطلان ما اقترن مع أحد الأضداد كالرياء ـ مثلاً ـ كما قال الله تعالى في الحديث القدسي: «**أنا خيرُ شريكٍ، من أشرك معي غيري في عملٍ لم أقبله إلّا ما كان لي خالصاً**»(١).

وإذا كان الأمر كذلك فنقول: إنّه لا شكّ في عدم تفاوت الصلاة المقرونة بالرياء مع الصلاة المقرونة بقصد القربة من حيث صورة العمل، والفرق بينهما في الأمر القلبي الذي عبّرنا عنه بالداعي.

وبالنتيجة إن كان إتيان الصلاة بقصد عنوان العباديّة فلا محالة تقع بقصد القربة، وإن كان فاقداً لقصد العنوان فلا محالة تقع رياء، فيكون بين قصد القربة وقصد العنوان ملازمة من حيث الوجود، وإن كان الظاهر من اعتبار الأمرين في كلام الفقهاء عدم الملازمة، ولكن نحن نرى تحقّق الملازمة بينهما خارجاً بالوجدان.

ولكن نشكل على كلام المحقّق الحائريّ من جهة أُخرى، وهي: أنّ هذا ليس جواباً عمّا ذهب إليه المحقّق الخراسانيّ، فإنّه بعد القول بالاستحالة بالغير يبتني كلامه على أمرين: أحدهما: أنّ قوام العباديّة وامتياز الواجب التعبّدي عن التوصّلي بسبب قصد القربة، كما قال به المشهور. وثانيهما: أن يكون قصد القربة بمعنى قصد الأمر وداعويّة الأمر.

وصرّح في ذيل كلامه بأنّه إن كان قصد القربة بمعنى إتيان العمل بداعي المحبوبيّة أو بداعي كونه ذا مصلحة أو بداعي كونه حسناً فلا مانع من كونه

---

(١) الكافي ٢: ٢٩٥، الحديث ٩.

داخلاً في المتعلّق.

وأمّا المحقّق الحائري‏ فقد أنكر مبناه الأوّل وقال: إنّ الملاك في العباديّة عبارة عن الخصوصيّة الموجودة في نفس العمل -أي التعظيم والخضوع والخشوع لله - وذلك قد يستفاد من ذات العمل كالسجود، وقد يحتاج إلى هداية الشارع، ولذا إن قصد هذا العنوان تتحقّق العباديّة، ومن البديهي أنّ هذا لايكون جواباً عنه بل هو تغيير للمبنى.

ويمكن أن يتوهّم أنّ هذا الإشكال بعينه يرد على ما اخترناه تبعاً للإمام والمرحوم البروجردي ، إلّا أنّا ننكر مبناه الثاني، وقلنا: إنّ الداعي عبارة عن إحدى الأمور الإلهيّة وأنكرنا الداعويّة للأمر، فالإشكال مشترك الورود.

وجوابه: أنّ داعويّة الأمر عندنا غير معقولة ومستحيلة، وأمّا المحقّق الحائري فقد استظهر أن يكون الملاك في العباديّة عبارة عن الخصوصيّة المذكورة، ومعلوم أنّ الاختلاف في الصورة الثانية مبائي بخلاف الأولى.

وأمّا الجواب الثاني الذي ذكره المحقّق الحائري‏ على كلام صاحب الكفاية‏ في المقام فهو أيضاً متوقّف على مقدّمة، وهي: أنّ الواجب على قسمين: **الأوّل**: الواجب الغيري، وهو ما يتعلّق الوجوب ابتداءً بغيره ثمّ يسري إليه، ولا يترتّب على تركه استحقاق العقوبة، مثل وجوب المقدّمة.

الثاني: الواجب النفسي وهو أيضاً على قسمين: الواجب النفسي للنفس، وهو ما يكون الوجوب متعلّقاً به لنفسه ويترتّب على تركه استحقاق العقوبة، والواجب النفسي للغير وهو ما يترتّب على تركه استحقاق العقوبة، مع أنّه لا موضوعيّة له، بل إنّما يكون لمراعاة حصول الغير في زمانه، مثل وجوب التعلّم للعمل بالأحكام الشرعيّة، فإنّه واجب نفسي للغير، ومثل وجوب الغسل قبل

الفجر في شهر رمضان، فإنّ وجوبه نفسي لا مقدّمي؛ إذ الأمر به متعلّق قبل الأمر بالصوم، ومعلوم أنّه لا معنى لوجوب المقدّمة قبل وجوب ذي المقدّمة.

إذا عرفت هذا فنقول: الفعل المأمور به مركّب من ثلاثة أجزاء: الصلاة وعدم الدواعي النفسانيّة ووجود الداعي الإلهي، أو أنّ المأمور به مشروط بالشرط المركّب من جزءين ـ أعني: عدم الدواعي النفسانيّة وثبوت الداعي الإلهي ـ ومن البديهي أنّ وجود الداعي الإلهي ملازم لعدم الدواعي النفسانيّة وبالعكس، ولا يمكن عدمهما ولا اجتماعهما، فالأمر متعلّق بالجزءين أو بالمشروط والجزء الأوّل من الشرط ـ أي الصلاة وعدم الدواعي النفسانيّة ـ وكان تعلّق الأمر بهما للغير ـ يعني لتحقّق الداعي الإلهي ـ وهو يتحقّق بالملازمة، والمفروض أنّ القدرة على التكليف تعتبر في ظرف الامتثال وإن حصلت بنفس الأمر، فالصلاة المقيّدة بعدم صدورها عن الدواعي النفسانيّة متعلّقة للأمر من دون ضمّ قيد داعي الأمر، والداعي الإلهي إليها، فلا مانع منه ولا يلزم الدور. هذا محصّل كلام المحقّق الحائري[1].

ويرد عليه: **أوّلاً**: بأنّ هذا بعيد عن الواقعيّة، فإنّ ازدياد جزء في المأمور به أو نقصه عنه ليس في اختيارنا حتّى يستفاد من هذا الطريق لحلّ العقدة ههنا، مع أنّا لا نرى في كلمات فقيه من الفقهاء احتمال كون وجوب الصلاة للغير، فضلاً عن القائل به، فهذا الكلام أشبه بالتخيّل ولا يناسب الفقه.

وثانياً: ذكرنا فيما تقدّم أنّ كون قصد القربة بمعنى داعي الأمر من أساسه أمر غير معقول، وأنّ الداعي أمر من الأمور النفسانيّة المذكورة التي تتفاوت بحسب درجات العبوديّة.

---

(١) درر الفوائد ١: ٩٥ـ٩٧.

وثالثاً: على فرض تسليم إتيان الصلاة بداعي الأمر المتعلّق بها لا ضرورة لإتيان الدواعي غير الإلهيّة بداعي الأمر، فإن لم يمكن إتيـان داعـي الأمـر بداعويّة نفسه ففي ناحية عدم الدواعي النفسانيّة عـلى فـرض الإمكـان لا ضرورة تقتضي إتيانه بداعي الأمر، فهذا الجواب أيضاً ليس بتامّ.

وآخر ما تعرّضنا له من الأجوبة على كلام صاحب الكفاية‌ﷺ ما قال به صاحب المحاضرات[١] وهو مبتنٍ على مقدّمتين:

الأولى: أنّ تصوير الواجب التعبّدي على أنحـاء: الأوّل: أن يكون تعبّديّاً بكافّة أجزائه وشرائطه. الثاني: أن يكون تعبّديّاً بأجزائه مع بعض شرائطه. الثالث: أن يكون تعبّديّاً ببعض أجزائه دون بعضها الآخر.

أمّا النحو الأوّل فالظاهر أنّه لا مصداق له خارجاً، ولا يتعدّى عن مرحلة التصوّر إلى الواقع الموضوعي.

وأمّا النحو الثاني فهو واقع كثيراً في الخارج، حيث إنّ أغـلب العـبادات الواقعة في الشريعة المقدّسة الإسلاميّة من هذا النحو، منها الصلاة ـ مثلاً ـ فإنّ أجزاءها بأجمعها أجزاء عباديّة، وأمّا شرائطها فجملة كثيرة منها غير عباديّة، وذلك كطهارة البدن والثياب واستقبال القبلة وما شاكل ذلك فإنّها رغم كونها شرائط للصلاة تكون توصّليّة وتسقط عن المكلّف بدون قصد التقرّب.

نعم، الطهارات الثلاث خاصّة تعبّديّة، فلا تصحّ بدونه، وأضف إلى ذلك أنّ تقييد الصلاة بتلك القيود أيضاً لا يكون عباديّاً، فلو صلّى المكلّف غافلاً عن طهارة ثوبه أو بدنه ثمّ انكشف كونه طاهراً صحّت صلاته، مع أنّ المكلّف غير قاصد للتقييد، فضلاً عن قصد التقرّب به، فلو كان أمراً عباديّاً لوقع فاسداً؛

(١) محاضرات في الفقه ٢: ١٦٢ ـ ١٦٨.

لانتفاء القربة به، بل الأمر في التقيّد بالطهارات الثلاث أيضاً كذلك، ومن هنا لو صلّى غافلاً عن الطهارة الحدثيّة، ثمّ بان أنّه كان واجداً لها صحّت صلاته، مع أنّه غير قاصد لتقيّدها بها، فضلاً عن إتيانه بقصد القربة، وهذا ظاهر.

وأمّا النحو الثالث ـ وهو ما يكون بعض أجزائه تعبّديّاً وبعضها الآخر توصّليّاً ـ فهو أمر ممكن في نفسه ولا مانع منه، إلّا أنّا لم نجد لذلك مصداقاً في الواجبات التعبّديّة الأوّلية، كالصلاة والصوم وما شاكلها حيث إنّها واجبات تعبّديّة بكافّة أجزائها، ولكن يمكن فرض وجوده في الواجبات العرضيّة، وذلك كما إذا افترضنا أنّ واحداً ـ مثلاً ـ نذر بصيغة شرعيّة الصلاة مع إعطاء درهم لفقير على نحو العموم المجموعي، بحيث يكون المجموع بما هو مجموع واجباً، وكان كلّ منهما جزء الواجب، فعندئذ بطبيعة الحال يكون مثل هذا الواجب مركّباً من جزءين أحدهما: تعبّدي وهو الصلاة، وثانيهما: توصّلي وهو إعطاء الدرهم، وكذلك يمكن وجوب مثل هذا المركّب بعهد أو يمين أو شرط في ضمن عقد أو نحو ذلك.

المقدّمة الثانية: أنّ الأمر المتعلّق بالمركّب من عدّة أُمور ينحلّ بحسب التحليل إلى الأمر بأجزائه وينبسط على المجموع، فيكون كلّ جزء منه متعلّقاً لأمر ضمني ومأموراً به بذلك الأمر الضمني، فينحلّ الأمر الاستقلالي إلى عدّة أوامر ضمنيّة حسب تعدّد الأجزاء.

ولكنّ هذا الأمر الضمني الثابت للأجزاء لم يثبت لها على نحو الإطلاق، مثلاً: الأمر الضمني المتعلّق بالقراءة لم يتعلّق بها على نحو الإطلاق، بل تعلّق بحصّة خاصّة منها، وهي ما كانت مسبوقة بالتكبيرة وملحوقة بالركوع، وكذلك الحال في الركوع والسجود ونحوهما، ولذا لا يتمكّن المكلّف من

الإتيان بالركوع ـ مثلاً ـ بقصد أمرها بدون قصد الإتيان بالأجزاء الباقية. هذا إذا كان الواجب مركّباً من جزءين أو أزيد وكان كلّ جزء أجنبيّاً عن غيره وجوداً وفي عرض الآخر.

وأمّا إذا كان الواجب مركّباً من الفعل الخارجي وقصد أمره الضمني فالأمر المتعلّق بالمركّب ينحلّ إلى الأمر بكلّ جزء جزء منه، وعليه فكلّ من الجزء الخارجي والجزء الذهني متعلّق للأمر الضمني، غايته أنّ الأمر الضمني المتعلّق بالجزء الخارجي تعبّدي فيحتاج سقوطه إلى قصد امتثاله، والأمر الضمني المتعلّق بالجزء الذهني توصّلي، فلا يحتاج سقوطه إلى قصد امتثاله، وقد سبق أنّه لا محذور في أن يكون الواجب مركّباً من جزء تعبّدي وجزء توصّلي.

إذا عرفت هاتين المقدّمتين فنقول: إنّه لا مانع من أن يكون مثل الصلاة وما شاكلها مركّبة من هذه الأجزاء الخارجيّة مع قصد أمرها الضمني أو مقيّداً بقصد أمرها الضمني، وعليه فبطبيعة الحال أنّ الأمر المتعلّق بها ينحلّ إلى الأمر بتلك الأجزاء وبقصد أمرها كذلك، فيكون كلّ منها متعلّقاً لأمر ضمني، وعندئذٍ إذا أتى المكلّف بها بقصد أمرها الضمني فقد تحقّق الواجب وسقط، وقد عرفت أنّ الأمر الضمني المتعلّق بقصد الأمر توصّلي، فلا يتوقّف سقوطه على الإتيان به بقصد امتثال أمره. هذا تمام كلامه بتصرّف.

ولا يخفى أنّ هذا الجواب مبتنٍ على أمرين، فإن كان كلاهما أو أحدهما مخدوشاً فلا يكون الجواب في محلّه:

أحدهما: عبارة عن الانحلال المذكور، وسيأتي تفصيل الكلام في مبحث مقدّمة الواجب بأنّ أجزاء المركّب هل تكون من مقدّماته أو عينه؟ وأنّ الأمر المتعلّق بالمركّب ينحلّ إلى الأوامر المتعدّد حسب تعدّد الأجزاء؟ أو أنّ الأمر

يلاحظ في عالم الاعتبار المركّب من الأجزاء المختلفة الحقائق شيئاً واحداً ثمّ يجعله متعلّقاً للأمر؟ وما نقول ههنا: إنّ هذا الأمر ليس من الأمور المسلّمة، بل يكون قابلاً للبحث والمناقشة.

وثانيهما: عبارة عن كون قصد القربة بمعنى داعي الأمر كما قال به صاحب الكفاية‏ وقد ذكرنا فيما تقدّم أنّ هذا أمر غير معقول: إذ لو كان الأمر داعياً إلى المتعلّق فلا ينفكّ عن الامتثال، بل الداعي عبارة عن إحدى الدواعي الإلهيّة المذكورة والأمر محقّق الموضوع فقط.

على أنّ هذا الجواب ليس من ابتكاراته، بل استفاده من ذيل كلام صاحب الكفاية، وما نبحثه الآن ويرتبط بعنوان المسألة، هو أنّه هل يمكن للشارع أخذ قصد القربة في المتعلّق بعنوان الجزئيّة أو الشرطيّة أم لا؟

قال صاحب الكفاية[1]: إنّه «لا يمكن أخذ قصد القربة بمعنى داعي الأمر في المتعلّق والمأمور به، لا بعنوان الجزئيّة ولا بعنوان الشرطيّة».

ثمّ قال: إن قلت: نعم، هذا كلّه إذا كان اعتباره في المأمور به بأمر واحد، وأمّا إذا كان بأمرين تعلّق أحدهما بذات الفعل وثانيهما بإتيانه بداعي أمره ـ أي قال الشارع: أيّها الناس، يجب عليكم إتيان الصلاة المأمور بها بالأمر الأوّل بداعي الأمر، ومن المعلوم أنّ الأمر المتعلّق بذات الفعل أمر تعبّدي، والأمر الثاني المتعلّق بإتيانه بداعي أمره أمر توصّلي، يعني لا يلزم أن يكون مقروناً بقصد القربة ـ فللآمر أن يتوسّل بتعدّد الأمر في الوصلة إلى تمام غرضه ومقصده بلا منعة.

وأمّا في مقام الجواب عن هذا فأجاب بجوابين: الأوّل: أنّه ليس لنا في

(١) كفاية الأصول ١: ١١٠ـ ١١١.

الشريعة المقدّسة عبادة تعلّق بها أمران: أحدهما: بذات العبادة، والآخر: بقصد القربة، فهذا لا ينطبق مع الواقعيّة. الثاني: أنّ الأمر المتعلّق بالصلاة ـ مثلاً ـ إمّا تعبّدي وإمّا توصّلي وإمّا مشكوك التعبّديّة والتوصّليّة، فإن كان تعبّديّاً فمعناه عدم حصول الغرض والامتثال بدون قصد القربة، فلا نحتاج إلى الأمر الثاني، وإن كان توصّليّاً فمعناه حصول الامتثال والغرض بدون قصد القربة فلا نحتاج أيضاً إلى الأمر الثاني، مع أنّ هذا خلاف الفرض، وإن كان مشكوك التعبّديّة والتوصّليّة فالعقل يحكم برعاية قصد القربة في مقام الامتثال من باب الاحتياط وحصول الغرض يقيناً، فلا نحتاج إلى الأمر الثاني أيضاً. هذا تمام كلامه في مقام الجواب بتوضيح منّا.

ولكنّ هذا الجواب من أوّله إلى آخره مخدوش، فإنّ جوابه الأوّل خرج عن محلّ البحث ـ يعني مقام الثبوت إلى مقام الإثبات والوقوع الخارجي ـ إذ البحث في أنّه هل يجوز للشارع أن يأخذ قصد الأمر في متعلّق الأمر أو يستحيل مع أنّ تحقّق الأمرين المتعلّقين أحدهما بذات العبادة والآخر بقصد القربة لا يكون قابلاً للإنكار؛ إذ سلّمنا أنّه ليس في رديف الأمر بالصلاة ـ مثلاً ـ الأمر بقصد القربة، ولكنّ الأمر الضمني المستفاد من النهي عمّا يضادّ قصد القربة ـ إذ هي من الدواعي غير الإلهيّة التي توجب البطلان ـ متحقّق قطعاً، ولا يلزم توجّه الأمر إلى عنوان قصد القربة صريحاً، بل يكفي تحقّق الأمر الضمني المستفاد من النهي أيضاً.

وأمّا جوابه الثاني فهو مخدوش: **أوّلاً** بأنّه انسدّ طريق استكشاف العباديّة رأساً، فإنّ بعد انسداد طريق تبيين الشارع بالقول ـ بأنّه لا يمكن له أخذ قصد القربة في المتعلّق لا بأمر واحد ولا بأمرين ـ ليس لنا طريق لاستكشاف

عباديّة الواجبات، مع أنّه معترف بتحقّق الواجبات التعبّديّة، ونحن نرى أنّ صلاة الميّت ـ مثلاً ـ تحتاج إلى قصد القربة بخلاف دفنه، فما المانع من بيان الشارع العباديّة والتوصّليّة مثل بيانه شرطيّة الطهارة وجزئيّة فاتحة الكتاب بقوله: «**لا صلاة إلّا بطهور**»[1]، و «**لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب**»[2] بعد كون العقول عاجزة عن درك هذه المسائل قطعاً، فلا يسلّم انسداد يد الشارع بالنسبة إلى تبيين قصد القربة.

وأمّا قوله: «إن أحرز عباديّة العمل فلا يبقى مجال للأمر الثاني؛ لحصول الغرض بموافقة الأمر الأوّل، وإن شكّ في العباديّة فالعقل يحكم مستقلّاً من باب قاعدة الاشتغال برعاية قصد القربة» فهو مخدوش من جهات:

الأولى: أنّ مع قطع النظر عن بيان الشارع يمكن أن يكون المكلّف غافلاً عن التعبّديّة والتوصّليّة، ويمكن أن يكون قاطعاً بالتوصّليّة مع كون العمل في الواقع عباديّاً، وعلى فرض كون المكلّف في العبادات إمّا قاطعاً في التعبّديّة وإمّا شاكّاً في التعبّديّة والتوصّليّة، وفي صورة الشكّ حكم العقل برعاية قصد القربة، ولكنّه لا يكون من الأحكام الفطريّة العقليّة، مثل حكمه بالفطرة على وجود الصانع، بل كان من قبيل حكم العقل في باب الأقلّ والأكثر الارتباطيّين؛ بأنّه يدّعي البعض حكم العقل بالاشتغال والبعض الآخر حكمه بالبراءة، ولذا يدّعي البعض أنّ العقل يحكم برعاية قصد القربة والبعض الآخر يدّعي خلافه.

الثانية: لو سلّمنا اتّفاق العقول جميعاً في الحكم برعاية قصد القربة في مورد

(١) الوسائل ١: ٣١٥، الباب ٩ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ١.

(٢) المستدرك ٤: ١٥٨، الباب ١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٥.

الشكّ في التعبّديّة والتوصّليّة، وهكذا اتّفاقهم في باب الأقلّ والأكثر الارتباطيّين في الحكم بالاشتغال ورعاية الأجزاء والشرائط.

ففيه: **أوّلاً**: إنّا نرى تبيين الشارع لسائر الأجزاء والشرائط مثل قوله: **«لا صلاة إلّا بطهور»** و **«لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب»**، وهكذا، فما الفارق بينها وبين قصد القربة؟ الذي أوجب استحالة بيان الشارع في قصد القربة بخلاف سائر الأجزاء والشرائط، مع أنّ حكم العقل في الجميع سواء.

وثانياً: أنّ نتيجة اتّفاق العقول في الحكم عدمُ الاحتياج إلى بيان الشارع لا الاستحالة، فهذا الدليل لا ينطبق مع المدّعى، أي ادّعاء عدم إمكان أخذ قصد القربة في المتعلّق، لا من طريق أمر واحد ولا من طريق أمرين، مع أنّا نرى بيان عدّة من الأحكام التحريميّة والوجوبيّة من ناحية الشارع في موارد حكم العقل بقبحها أو حسنها، مثل: «الظلم قبيح» و «الإحسان حسن»، بل الملازمة بين حكم العقل والشرع، وقاعدة «كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع» أقوى دليل على عدم صحّة القول بعدم الاحتياج إلى بيان الشارع في مورد حكم العقل.

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني[1] بعد القول باستحالة أخذ قصد القربة في المتعلّق قال: هذا كلّه إذا كان التقرّب المعتبر في العبادة بمعنى قصد الامتثال، وأمّا إذا كان بمعنى الإتيان بالفعل بداعي حسنه أو كونه ذا مصلحة أو له تعالى، فاعتباره في متعلّق الأمر وإن كان بمكان من الإمكان إلّا أنّه غير معتبر فيه قطعاً؛ لكفاية الاقتصار على قصد الامتثال الذي عرفت عدم إمكان أخذه فيه.

ويمكن أن يتوهّم في بادئ النظر أنّه ليس للدليل ـ أي لكفاية الاقتصار ـ

---

(١) كفاية الأصول ١: ١١٢.

دلالة على المدّعى ـ أي أنّه غير معتبر فيه قطعاً ـ بل كما يكفي قصد القربة بمعنى قصد الامتثال كذلك يكفي بمعنى إحدى الأُمور الثلاثة المذكورة.

ولبعض المحشّين بيان لتوضيح ذلك؛ بأنّ كلّ واحد من الأُمور المذكورة إمّا يعتبر تعيينيّاً أو يعتبر تخييريّاً بينه وبين قصد الامتثال، والأوّل باطل قطعاً؛ لكفاية الاقتصار على قصد الامتثال في مقام العمل بلا خلاف، والثاني باطل أيضاً؛ إذ التخيير إن كان متحقّقاً ههنا فلابدّ من كونه تخييرياً شرعيّاً، وهو ما كان جميع أطراف التخيير قابلاً لتعلّق الأمر بها، فلا معنى للتخيير الشرعي بعد إثبات استحالة أخذ قصد القربة بمعنى قصد الامتثال في المتعلّق.

ولا يخفى أنّ التفصيل المذكور بين قصد القربة بمعنى قصد الأمر وبإحدى المعاني الثلاثة ليس بصحيح، بل يرد على قصد القربة بهذه المعاني مثل ما ورد عليه بمعنى قصد الأمر.

توضيح ذلك: أنّك قلت: لو كانت الصلاة المقيّدة بداعي الأمر متعلّقة للأمر لا يكون المكلّف قادراً على إتيان الصلاة بداعي الأمر، فإنّ ذات الصلاة ليست مأموراً بها.

قلنا: إنّ هذا الإيراد بعينه يجري في هذه المعاني؛ بأنّه لو كانت الصلاة المقيّدة بداعي الحسن ـ مثلاً ـ متعلّقة للأمر لما كان المكلّف قادراً على الامتثال، فإنّ ذات الصلاة لا تكون حسناً فكيف يمكن له إتيان الصلاة بداعي الحسن؟! وهكذا في صورة كون الصلاة المقيّدة بكونها ذات مصلحة أو بكونها لله تعالى متعلّقة للأمر.

وأمّا قولك: إن أُخذ قصد الأمر في المتعلّق بعنوان الجزئيّة يلزم أن يكون الأمر داعياً إلى داعويّة نفسه، وهذا غير معقول.

فنقول: إنّه لو كانت الصلاة المركّبة من داعي الحسن مأموراً بها يلزم أن يكون الحسن داعياً إلى داعويّة نفسه، وهذا أيضاً غير معقول، وهكذا في صورة كون الصلاة المركّبة من داعي المصلحة أو كونها لله تعالى مأموراً بها.

والحاصل ممّا ذكرنا: أنّ أخذ قصد القربة في المتعلّق ـ سواء كان بمعنى داعي الأمر أو إحدى المعاني الأُخر ـ لا مانع منه.

البحث الثالث: في أنّه هل يمكن التمسّك بإطلاق الصيغة عند الشكّ في العباديّة والتوصّليّة لاستكشاف أحد الأمرين أم لا؟ والكلام ههنا يقع في مقامين: المقام الأوّل في الأدلّة اللفظيّة، والثاني في الأُصول العمليّة.

وكان لصاحب الكفاية[1] في المقام الأوّل كلام يحتاج إلى توضيح، وهو أنّه بعد القول بأنّ قصد القربة يكون بمعنى قصد الأمر وهو لا يكون قابلاً للأخذ في المتعلّق، لا بنحو الجزئيّة ولا بنحو الشرطيّة، لا بأمر واحد ولا بأمرين. قال: «لا مجال للتمسّك بالإطلاق لإثبات التوصّليّة، بمعنى أنّه لو شككنا في جزئيّة شيء أو شرطيّته ـ كالسورة أو الطهارة مثلاً ـ يمكننا التمسّك بإطلاق ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ بعد تماميّة مقدّمات الحكمة، أي كون المولى في مقام البيان، وعدم نصبه القرينة على التقييد، وعدم كون القدر المتيقّن في مقام التخاطب، فيستفاد منها عدم الجزئيّة أو الشرطيّة.

وأمّا في مورد الشكّ في دخالة قصد القربة ـ بمعنى قصد الأمر الذي لا يمكن أخذه في المتعلّق ـ فلا يجوز التمسّك بأصالة الإطلاق؛ لأنّ الإطلاق والتقييد من باب العدم والملكة، وهما يحتاجان إلى الموضوع القابل، أي الإطلاق عبارة عن عدم التقييد في المورد الذي يمكن التقييد فيه، وإذا ثبت عدم إمكان تقييد

(١) كفاية الأصول ١: ١١٢.

المتعلّق بقصد القربة فلا إطلاق في البين حتّى نتمسّك به لنفي العباديّة، فانقدح بذلك أنّه لا وجه لاستظهار التوصّليّة من إطلاق الصيغة بمادّتها، ولا لاستظهار عدم اعتبار مثل الوجه ممّا هو ناشٍ من قبل الأمر من إطلاق المادّة في العبادة لو شكّ في اعتباره فيها.

نكتة: أنّه مرّ في باب الصحيح والأعمّ أنّ الأعمّي يمكن له التمسّك بإطلاق ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ لنفي جزئيّة السورة المشكوكة ـ مثلاً ـ بعد تماميّة مقدّمات الحكمة؛ إذ على فرض جزئيّتها لا تكون الصلوات الفاقدة للسورة خارجة عن عنوان الصلاة، بخلاف الصحيحي فإنّ فاقدة السورة عنده ليست بصلاة أصلاً على فرض جزئيّتها.

نعم، إذا كان الآمر في مقام بصدد بيان تمام ما له دخل في حصول غرضه وإن لم يكن له دخل في متعلّق أمره لامتناع دخله فيه ـ كقصد القربة ونحوه ـ ومعه سكت في المقام ولم ينصب دلالة على دخل قصد الامتثال في حصوله كان هذا قرينة على عدم دخله في غرضه، وإلّا لكان سكوته نقضاً له وخلاف الحكمة. فهذا الإطلاق المقامي الذي قد يعبّر عنه بالإطلاق الحالي في مقابل الإطلاق اللفظي المعبّر عنه بالإطلاق المقالي أيضاً. هذا تمام كلامه بتوضيح منّا.

واعلم أنّ الفرق بينهما أُمور:

الأوّل: أنّ الإطلاق المقامي لا يرتبط باللفظ وليس من الأُصول اللفظيّة، بل يرتبط بمقام المولى وحاله، بخلاف الإطلاق اللفظي.

الثاني: أنّ المولى في الإطلاق المقامي لا يتكلّم بعنوان المنشئ والآمر والحاكم، بل يتكلّم بعنوان المخبر والمطّلع على الواقعيّات بجميع ما له دخل في

حصول الغرض المترتّب على الصلاة ـ مثلاً ـ بخلاف الإطلاق اللفظي، فإنّ المولى فيه يتكلّم بعنوان الآمر والمنشئ بتمام ما له دخل ـ شطراً أو شرطاً ـ في المتعلّق وإن كان ظاهر كلامه بصورة الجملة الخبريّة، مثل قوله ﷺ: «**لا صلاة إلّا بطهور**» إذ كان مفاده أنّه يعتبر في الصلاة الطهارة.

الثالث: أنّهم بعد أن يذكروا شرائط الإطلاق اللفظي في باب المطلق والمقيّد؛ وأنّها عبارة عن مقدّمات الحكمة، وأوّلها أن يكون المولى في مقام البيان لا الإهمال والإجمال، ثمّ يقولون: إنّ المولى إذا قال: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ فيتصوّر فيه ثلاث حالات: فقد نحرز من الخارج كونه في مقام بيان خصوصيّات معتبرة في الصلاة، وقد نحرز عدم كونه كذلك، وقد نشكّ في كونه كذلك، ولا بحث في الصورة الأُولى والثانية، وأمّا في الصورة الثالثة فيقولون: إنّ بناء العقلاء في هذا المورد على تحقّق المقدّمة الأُولى من مقدّمات الحكمة، وأنّ المولى في مقام البيان، فنتمسّك بالإطلاق في الصورة الأُولى والثالثة، بخلاف الإطلاق المقامي؛ إذ يمكن لنا التمسّك به في صورة واحدة، أي صورة إحراز كون المولى في مقام البيان بسبب تصريحه أو بطرق أُخرى، وأمّا في صورة الشكّ فليس للعقلاء بناء على كونه في مقام البيان، فلا يمكننا التمسّك بالإطلاق المقامي.

وحاصل كلام صاحب الكفاية ﷺ أنّه لا يجوز التمسّك بالإطلاق اللفظي في مورد الشكّ في التعبّديّة والتوصّليّة، وأمّا التمسّك بالإطلاق المقامي فلا بأس به.

ونرجع إلى البحث فنقول: هل أنّ هذا البيان تام أم لا؟ وههنا مطالب من أعاظم تلامذته، ولابدّ لنا من ملاحظة بعض منها لتنقيح البحث.

منها: ما قال به المحقّق الحائري على ما نقله عنه أُستاذنا السيّد الإمام‏ؒ[١]، ومحصّل ما أفاده مبنيّ على مقدّمات:

الأُولى: أنّ الأوامر إنّما تتعلّق بنفس الطبائع، أي المفاهيم الكلّيّة اللّابشرطيّة العارية عن كلّ قيد، لا بصرف الوجود ولا بالوجود السعي والساري في جميع الأفراد والمصاديق.

الثانية: أنّ العلل التشريعيّة كالعلل التكوينيّة طابق النعل بالنعل، فكلّ ما هو من مقتضيات الثانية يكون من مقتضيات الأُولى أيضاً كتكثّر المعلول لتكثّر علّته، وكعدم انفكاك المعلول عنها وغير ذلك. فكما أنّ النار سبب للحرارة كذلك إتلاف مال الغير سبب للضمان، وكلّ جنابة سبب مستقلّ لوجوب الغسل، ولا يمكن الانفكاك بين السبب والمسبّب في التكوينيّات والتشريعيّات إلّا بالإعجاز في الأُولى ـ مثل قضيّة إبراهيم‏ؑ ـ وحكم خلاف القاعدة في الثانية، فلابدّ لنا من المشي على القاعدة في موارد لم يكن الدليل على عدم الانفكاك، وعلى ذلك بنى‏ؒ القول بعدم التداخل في الأسباب والقول بظهور الأمر في الفور ودلالته على المرّة، فالأمر علّة شرعيّة لتحقّق المأمور به وتكون المرّة، وكذا الفوريّة داخلة في مفاد الأمر، كما أنّ الفوريّة والمرّة تكون من آثار العلّة التكوينيّة.

الثالثة: أنّ القيود اللبّيّة على قسمين: قسم منها ما يمكن أخذها في المتعلّق على نحو القيديّة اللحاظيّة كالطهارة، وقسم منها ما لا يمكن أخذها في المتعلّق وتقييده بها، إلّا أنّه لا ينطبق إلّا على المقيّد بمعنى أنّه له ضيقاً ذاتيّاً لا يتّسع غيره بدون دليل يوجب التوسعة كمقدّمة الواجب ـ بناءً على وجوبها ـ فإنّ

---

(١) مناهج الوصول إلى علم الأصول ١: ٢٧٥.

الإرادة المستتبعة للبعث من الأمر لا تترشّح إلى المقدّمة مطلقاً، موصلة كانت أم لا؛ لعدم الملاك فيها، ولا على المقيّدة بالإيصال؛ لاستلزامه الدور المقرّر في محلّه، ولكنّها لا تنطبق إلّا على المقدّمة الموصلة وكالعلل التكوينيّة، فإنّ تأثيرها ليس في الماهيّة المطلقة ولا المقيّدة بقيد المتأثّر من قبلها فإنّها ممتنعة، بل في الماهيّة التي لا تنطبق إلّا على المقيّد بهذا القيد، كالنار فإنّ معلولها ليست الحرارة المطلقة، سواء كانت مولّدة عنها أم لا، ولا المقيّدة بكونها من علّته التي هي النار، ولكنّها لا تؤثّر إلّا في المعلول المنطبق المخصوص.

إذا تمهّدت هذه المقدّمات فنقول: إنّ المأمور به ليس إلّا نفس الطبيعة القابلة للتكثّر بحكم المقدّمة الأُولى، كما أنّ المبعوث إليه ليست الصلاة المطلقة، سواء كانت مبعوثاً إليها بهذا الأمر أم بغيره، ولا المقيّد بكونها مأموراً بأمرها المتعلّق بها، بل ما لا ينطبق إلّا على الأخير لا بنحو الاشتراط، بل له ضيق ذاتي لا يبعث إلّا نحو المأمور بها، كما في العلل التكوينيّة.

وبعبارة أوضح: أنّ الأوامر تحرّك المكلّف نحو الطبيعة التي لا تنطبق لبّاً إلّا على المقيّدة بتحريكها، فإذا أتى المكلّف بها من غير دعوة الآمر لا يكون آتياً بالمأمور به؛ لأنّه لا ينطبق إلّا على المقيّد بدعوة الأمر، فمقتضى الأصل اللفظي هو كون الأوامر تعبّدية قربيّة. هذا تمام ما ذكره المحقّق الحائري‏ﷺ في أواخر عمره الشريف على ما نقله الإمام‏ﷺ وبه عدل عن كثير من مبانيه السابقة، ورجع إلى الأصالة التعبّديّة بعد ما كان بانياً على جواز الأخذ في المتعلّق، وأنّ الأصل في الأوامر كونها توصّليّة.

ولكن هذا الكلام مخدوش من جهات:

الأُولى: أنّ ترتّب النتيجة المذكورة على المقدّمات المذكورة ليست صحيحة

ولو فرضنا صحّة المقدّمات؛ إذ التضيّق المذكور هل تحقّق في جميع الموارد وإن كان الواجب توصّليّاً أو في خصوص الواجبات التعبّديّة؟ فإن كان مراده الأوّل فهو مخالف لما هو من ضروريّات الفقه؛ من أنّه لا حاجة في الواجبات التوصّليّة إلى التضيّق والتقيّد بقصد القربة بوجه، وإن كان مراده الثاني وسلّمنا أنّ مقتضى الأصل اللفظي عبارة عن التعبّديّة في موارد الشكّ، ولكن نسأل أنّ أي أصل هو وما هو اسمه؟

فإن قيل: أنّ مرجع الشكّ في التعبّديّة والتوصّليّة إلى الشكّ في تضيّق المأمور به وعدمه، وإتيانه بدون قصد القربة يوجب الشكّ في براءة الذمّة. فلابدّ من رعاية قصد القربة لتحصيل البراءة اليقينيّة.

قلنا: إنّ هذا أصل عملي لا لفظي.

الثانية: أنّ قياس العلل التشريعيّة بالتكوينيّة قياس مع الفارق ـ كما قال الإمام‏ﷺ[1] بهذا الجواب ـ فإنّ هذا ادّعاء بلا دليل، بل لنا دليل على خلافه، وهو أنّ المعلول في العلّة التكوينيّة الحقيقيّة ـ أي الفاعل الإلهي لا المادّي الذي هو في سلك المعدّات ـ إنّما هو ربط محض بعلّته لا شيئيّة له قبل تأثير علّته، ففعليّته ظلّ فعليّة علّته، كما قال المرحوم صدر المتألّهين[2] في مسألة ارتباط الواجب والممكنات: إنّ الممكن عين الربط لا شيء له الربط، بخلافه في العلل التشريعيّة فإنّ الأمر إمّا يكون بمعنى الإرادة القائمة بنفس المولى، وإمّا بمعنى البعث والتحريك الاعتباري، فكلاهما بعيدان عن العلّيّة بمراتب؛ إذ أقلّ ما يتحقّق في العلّيّة تقدّم العلّة على المعلول، وهذا المعنى لا يجري فيهما؛ لأنّ

(١) مناهج الوصول إلى علم الأصول ١: ٢٧٦.

(٢) الحكمة المتعالية ٢: ٢٩٩.

تشخّص الإرادة التي تعدّ علّة تشريعيّة بتشخّص المراد؛ إذ هي أمر ذات إضافة لا يعقل تعلّقها بشيء مجهول، فالمراد وكذا المريد مقدّم على الإرادة، وهكذا البعث الاعتباري، فإنّ المبعوث إليه تكون رتبته متقدّمة على البعث، بل هو متقوّم به، فلا تكون الأوامر قابلة للمقايسة بالمعدّات التي نتصوّرها العلل التكوينيّة فضلاً عن العلّة الحقيقيّة التكوينيّة.

ثمّ قال: وأولى بعدم التسليم ما اختاره في باب تعدّد الأسباب، فإنّ اقتضاء كلّ علّة تكوينيّة معلولاً مستقلاً إنّما هو لقضيّة إيجاب كلّ علّة مؤثّرة وجوداً آخر يكون معلولاً ووجوداً ظلّيّاً له؛ إذ العلّيّة والمعلوليّة تدور مدار الوجود، ولا معنى لأن تكون إحدى الماهيّات علّة لماهيّة أُخرى، وأمّا الوجوب بمعنى الإرادة فلا معنى لتعلّقه بشيء واحد زماناً ومكاناً مرّتين؛ إذ لا يقع الشيء الواحد تحت دائرة الإرادة إلّا مرّة واحدة، ولا تحت أمر تأسيسي متعدّد، فإذن تكثّر الإرادة تابع لتكثّر المراد، وأمّا المعلول التكويني فتكثّره تابع لتكثّر علّته.

وأيضاً يدلّ على بطلان المقايسة عدم انفكاك المعلول عن علّته، فإنّ وجود العلّة التامّة كافٍ في تحقّقه، فلا معنى للانفكاك، وأمّا الوجوب بمعنى الإرادة فيتعلّق بأمر استقبالي أيضاً كما في الواجبات التعليقيّة، مثل الحجّ بالنسبة إلى الاستطاعة؛ إذ الوجوب يتحقّق بمجرد تحقّق الاستطاعة، ولكنّ الواجب يتحقّق في الموسم.

وبالنتيجة لا يتحقّق في مورد الشكّ في التعبّديّة والتوصّليّة الأصل اللفظي على مبنى صاحب الكفاية‌ﯦ بعد عدم تماميّة ما قال به المحقّق الحائري‌ﯦ بما ذكرناه وبما لم نذكره من المناقشات اجتناباً من التطويل.

ومن هنا نرجع إلى كلام صاحب الكفاية والجواب عنه، وهو مبتنٍ على

مقدّمتين ونحن نجيب عن مقدّمته الأُولى، ونأخذ النتيجة من البحث، وعلى فرض تماميّة المقدّمة الأُولى نلاحظ أنّ مقدّمته الثانية هل تكون صحيحة أم لا؟ والمقدّمتان عبارة عن استحالة أخذ قصد القربة بمعنى داعي الأمر في المتعلّق، وكون التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة، بمعنى استحالة الإطلاق بعد استحالة التقييد، فنقول: إنّ أخذ قصد القربة في المتعلّق كسائر الأجزاء والشرائط لا مانع منه ولا إشكال فيه، فالتمسّك بإطلاق الدليل لرفع الشكّ في التعبّديّة والتوصّليّة ونفي دخالة قصد القربة في المأمور به لا إشكال فيه أيضاً.

ولكن قد مرّ أنّ التمسّك بالإطلاق مبني على القول بوضع ألفاظ العبادات للأعمّ؛ إذ المأمور به على القول بالصحيح عبارة عن الصلاة الصحيحة ـ مثلاً ـ ولا نعلم أنّ الصلاة الفاقدة لقصد القربة صحيحة أم لا. ولابدّ في مورد التمسّك بالإطلاق من إحراز تطبيق المطلق والشكّ في دخالة قيد زائد ـ مثل إحراز عنوان الرقبة ـ والشكّ في دخالة قيد الإيمان في مسألة اعتق رقبة، فالتمسّك بإطلاق الدليل على القول بإمكان أخذ قصد القربة في المتعلّق لا إشكال فيه، بخلاف القول بامتناع تقييد المأمور به بقصد القربة بمعنى داعي الأمر كما قال به صاحب الكفاية.

ولقائل أن يقول: إنّه لا ربط بين امتناع التقييد والتمسّك بالإطلاق، فإنّا لا نتمسّك بالتقييد، بل نتمسّك بالإطلاق لنفي التقييد.

ولابدّ لنا في مقام الجواب عن هذا السؤال من ملاحظة أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد هل يكون تقابل العدم والملكة أو تقابل التضادّ أو تقابل الإيجاب والسلب، إن كان التقابل بينهما تقابل التضادّ فيلزم أن يكونا أمرين

وجوديين، التقييد بمعنى أخذ القيد والإطلاق بمعنى رفض القيد، وإن كان التقابل بينهما تقابل الإيجاب والسلب فيكون التقييد أمراً وجوديّاً والإطلاق أمراً عدميّاً بمعنى سلب القيد، وإن كان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة فيكون الإطلاق أمراً عدميّاً ولكنّه في مورد كان قابلاً للتقييد، وإن لم يكن قابلاً للتقييد فلا معنى للإطلاق. فامتناع التمسّك بالإطلاق بسبب امتناع التقييد يكون على مبنى كون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة؛ ولذا لا يمكن التمسّك بالإطلاق اللفظي لنفي التقييد.

وأمّا على مبنى كون التقابل بينهما تقابل التضادّ فليس هذا البيان بتام؛ إذ لا يلزم من امتناع أحد المتضادّين امتناع الآخر، إنّما يمتنع اجتماع المتضادّين فقط؛ ولذا لا مانع من التمسّك بالإطلاق لنفي التقييد على هذا المبنى.

ولو سلّمنا مقدّمته الأولى ـ أي امتناع أخذ قصد القربة في المتعلّق ـ كما أنّه كذلك على مبنى كون التقابل بينهما تقابل الإيجاب والسلب؛ إذ لا يلزم من امتناع الإيجاب امتناع السلب أصلاً، بل ربما يكون بالعكس، وإذا كان الأمر كذلك فلا يمكن لصاحب الكفاية الاستفادة من مقدّمته الأولى بوحدتها لنفي التمسّك بالإطلاق.

والمحقّق النائيني[1] أيضاً قال بمثل ما حكيناه عن المحقّق الخراساني من أنّ لازم كون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة اعتبار كون المورد قابلاً للتقييد، فما لم يكن كذلك لم يكن قابلاً للإطلاق أيضاً.

وأجاب عنه صاحب المحاضرات[2] نقضاً وحلّاً، وذكر للنقض عدّة موارد،

(١) أجود التقريرات ١: ١١٣.

(٢) محاضرات في أصول الفقه ٢: ١٧٥ ـ ١٧٩.

واكتفينا منها بموردين:

أحدهما: أنّ الإنسان جاهل بحقيقة ذات الواجب تعالى، ولا يتمكّن من الإحاطة بكنه ذاته سبحانه حتّى نبيّنا محمّدﷺ وذلك لاستحالة إحاطة الممكن بالواجب، فإذا كان علم الإنسان بذاته تعالى مستحيلاً لكان جهله بها ضروريّاً، مع أنّ التقابل بين الجهل والعلم من تقابل العدم والملكة، فلو كانت استحالة أحدهما تستلزم استحالة الآخر لزم استحالة الجهل في مفروض المقام، مع أنّه ضروري وجداناً.

وثانيهما: أنّ الإنسان يستحيل أن يكون قادراً على الطيران في السماء مع أنّ عجزه عنه ضروري وليس بمستحيل، فلو كانت استحالة أحد المتقابلين بتقابل العدم والملكة تستلزم استحالة الآخر لكانت استحالة القدرة في مفروض المثال تستلزم استحالة العجز مع أنّ الأمر ليس كذلك.

وأمّا حلّاً فلأنّ قابليّة المحلّ المعتبرة في التقابل المذكور لا يلزم أن تكون شخصيّة في جزئيّات مواردها، بل يجوز أن تكون صنفيّة أو نوعيّة أو جنسيّة كما قال به الفلاسفة، فلا يعتبر في صدق العدم المقابل للملكة على مورد أن يكون ذلك المورد بخصوصه قابلاً للاتّصاف بالوجود ـ أي الملكة ـ بل كما يكفي ذلك يكفي في صدقه عليه، أن يكون صنف هذا الفرد أو نوعه أو جنسه قابلاً للاتّصاف بالوجود وإن لم يكن شخص هذا الفرد قابلاً للاتّصاف به.

ويتّضح ذلك ببيان الأمثلة المتقدّمة، فإنّ الإنسان قابل للاتّصاف بالعلم والمعرفة، ولكن قد يستحيل اتّصافه به في خصوص لأجل خصوصيّة فيه، وذلك كالعلم بذات الواجب تعالى حيث يستحيل اتّصاف الإنسان به، مع أنّ صدق العدم ـ وهو الجهل ـ عليه ضروري، ومن الطبيعي أنّ هذا ليس إلّا

من ناحية أنّ القابليّة المعتبرة في الأعدام والملكات ليست خصوص القابليّة الشخصيّة.

وكذلك الحال في المثال الثاني، فإنّ اتّصاف الإنسان بالعجز عن الطيران إلى السماء بلحاظ قابليّته في نفسه للاتّصاف بالقدرة لا بلحاظ إمكان اتّصافه بها في خصوص هذا المورد، وقد عرفت أنّه يكفي في صدق العدم القابليّة النوعيّة، وهي موجودة في مفروض المثال.

وهكذا في ما نحن فيه، فإنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد ولو كان تقابل العدم والملكة، إلّا أنّه بالنسبة إلى نوع الإطلاق والتقييد؛ لأنّ امتناع أحدهما نوعاً لا يستلزم امتناع الآخر، وأمّا استلزام امتناع أحدهما في مورد خاصّ امتناع الآخر، فلا يوجب أن تكون الملازمة بين استحالة التقييد واستحالة الإطلاق مطلقاً.

ثمّ ذكر لهذا الجواب مكمّلاً، وهو أنّ معنى التقييد عبارة عن اعتبار قصد القربة، ومعنى الإطلاق عبارة عن عدم اعتبارها، فكيف يمكن أن يكون الاعتبار وعدم الاعتبار كلاهما ممتنعين؟! على أنّ تقابل العدم والملكة هو تقابل الإيجاب والسلب في الحقيقة، إلّا أنّه تعتبر في الأوّل القابليّة، ولا تعتبر في الثاني، وهذا مائزٌ بينهما فقط، ومن البديهي أنّ امتناع الإيجاب لا يسري إلى السلب، بل السلب يكون ضروريّاً مع امتناع الإيجاب، وهذا المعنى متحقّق في العدم والملكة أيضاً. فإذا كان التقييد ممتنعاً فلا يلزم أن يكون الإطلاق أيضاً ممتنعاً، بل هو ضروري.

وبالنتيجة: أنّ التمسّك بالإطلاق في مورد الشكّ في التعبّديّة والتوصّليّة لنفي اعتبار قصد القربة كسائر الأجزاء والشرائط لا مانع منه. وإذا لم يمكنّا التمسّك

بالإطلاق على فرض تماميّة مبنى صاحب الكفاية أو لعدم تماميّة مقدّمات الحكمة فتصل النوبة إلى الأصل العملي.

ونبحث ههنا في مقامين: الأوّل: في الأصل العملي العقلي، الثاني: في الأصل العملي الشرعي، وقد عرفت الاختلاف في ما نحن فيه على قولين ـ أي استحالة أخذ قصد القربة في المتعلّق وجوازه ـ كاختلافهم في الأقلّ والأكثر الارتباطيّين على قولين ـ أي القول بجريان البراءة العقليّة والقول بجريان الاحتياط العقلي ـ وأمّا على القول بإمكان الأخذ في المتعلّق فلا فرق بين المقام وبين الشكّ في جزئيّة السورة ـ مثلاً ـ من حيث جريان البراءة والاشتغال، فإنّ كليهما من صغريات مسألة دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين، وأمّا على القول باستحالة الأخذ في المتعلّق فلازم القول بالاشتغال في مسألة دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين والشكّ في جزئيّة السورة القول بالاشتغال في ما نحن فيه بطريق أولى؛ لأنّ العقل إذا حكم بالاشتغال في مورد الشكّ في جزئيّة السورة مع إمكان أخذها في المتعلّق فيحكم بطريق أولى في ما نحن فيه بالاشتغال بعد فرض عدم إمكان الأخذ في المتعلّق.

وإنّما الكلام فيما قلنا بأصالة البراءة في مسألة دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين هل يمكننا التمسّك بها في ما نحن فيه أم لا؟ قال المحقّق الخراساني ﷺ[1]: إنّه لا مجال ههنا إلّا لأصالة الاشتغال، ولو قيل بأصالة البراءة فيما إذا دار الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين، وذلك لأنّ الشكّ ههنا في الخروج عن عهدة التكليف المعلوم مع استقلال العقل بلزوم الخروج عنها، فلا يكون العقاب مع الشكّ وعدم إحراز الخروج عقاباً بلا بيان والمؤاخذة عليه

(١) كفاية الأصول ١: ١١٣ ـ ١١٤.

بلا برهان؛ ضرورة أنّه بالعلم بالتكليف تصحّ المؤاخذة على المخالفة وعدم الخروج عن العهدة لو اتّفق عدم الخروج عنها بمجرّد الموافقة بلا قصد القربة.

وحاصل كلامه: أنّ الشكّ في مسألة دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين يرجع إلى الشكّ في كمّيّة التكليف وثبوت أمر زائد فيه، والعقل يحكم ههنا بجريان أصالة البراءة. وأمّا الشكّ في ما نحن فيه فيرجع إلى الشكّ في كيفيّة الخروج عن عهدة التكليف، وهو كالشكّ في أصل الخروج، والعقل يحكم فيه بالاحتياط.

ولكنّ هذا الكلام مخدوش بأنّ البيان قد يكون بياناً لكلّ ما يمكن أخذه في المتعلّق من الأجزاء والشرائط، وقد يكون بياناً لكلّ ما له دخل في حصول الغرض من المأمور به، سواء كان قابلاً للأخذ فيه أم لا، وعبّرنا عن هذا البيان بالإطلاق المقامي، وعلى هذا فنقول: هل المراد من كلمة «البيان» في قاعدة قبح العقاب بلا بيان التي كانت مستندة لجريان أصالة البراءة مطلق البيان أو بيان ما يمكن أخذه في المتعلّق؟ ونحن نستكشف من إضافة «لا» النافية إلى كلمة «البيان» أنّ المراد هو الأوّل، وحينئذ لا فرق بين المقام ودوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين من حيث جريان أصالة البراءة، بعد أنّ البيان ممكن للمولى في كلتا الصورتين، إلّا أنّ الفرق في طريق البيان فلا دليل للتفكيك بين المقامين من هذه الناحية.

ويمكن أن يقال: إنّ ترتّب الغرض على تحقّق المأمور به كما أنّه كان منشأً لصدور الأمر وحدوثه كذلك كان منشأً لبقائه إلى حين حصول الغرض، مثلاً: إذا قال المولى لعبده: جئني بالماء، والعبد بعد إعطاء الماء لاحظ أنّ غرضه يعني رفع العطش فلم يحصل بسبب إنكسار ظرف الماء الذي بيده، فالعقل يحكم

بإعطاء الماء إليه ثانياً من دون حاجة إلى الأمر الثاني، وهكذا في المقام بعد العلم بأصل الوجوب، والشكّ في حصول الغرض بإتيان الواجب بدون قصد القربة العقل يحكم برعاية قصد القربة رعاية لحصول غرض المولى.

وجوابه: أوّلاً بالنقض بما إذا دار الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين، فإنّا في مورد الشكّ في الجزئيّة والاكتفاء بالأقلّ أيضاً نشكّ في حصول الغرض، فلابدّ ههنا أيضاً من الاحتياط، مع أنّه خلاف الفرض، فإنّ هذا البحث في المقام كان بعد فرض القول بالبراءة في الشكّ في الجزئيّة.

وثانياً بالحلّ، فإنّ غرض المولى قد يكون مشخّصاً للعبد في باب الأوامر، وقد يكون غير مشخّص له إن كان بالصورة الأُولى، فالعقل يحكم بإتيان ما يتحقّق به غرض المولى، بل لا يحتاج إلى الأمر أصلاً؛ لأنّه طريق لتعيين غرضه، ومعلوم أنّ الطريق والأمارة إنّما يكون في مورد إذا كان الغرض فيه مجهولاً، وأمّا إن كان بالصورة الثانية وكان بعض الأُمور مشكوك المدخليّة في المأمور به وتحقّق الغرض، فليس للعقل الحكم برعاية شيء مشكوك، فنتمسّك بأصالة البراءة ههنا مثل دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين بدون الفرق بينهما بوجه.

أمّا المقام الثاني فنبحث فيه أيضاً على كلا المبنيين فنقول: أمّا على القول بإمكان أخذ قصد قربة في المتعلّق وجريان البراءة العقليّة فيه كسائر الأجزاء والشرائط فلا مانع من جريان البراءة الشرعيّة أيضاً، فنتمسّك لنفيه بحديث الرفع وأمثاله، بلا فرق بينه وبين سائر الأجزاء والشرائط في هذا البحث أيضاً.

وأمّا على القول بإمكان الأخذ في المتعلّق والاحتياط العقلي في المقام الأوّل

فهل يمنع الالتزام بالاشتغال هنا عن التمسّك بحديث الرفع ههنا أم لا؟ لقائل أن يقول: إنّه لا يصحّ التمسّك بالبراءة الشرعيّة، فإنّا سلّمنا أنّه ليس للشارع بيان، إلّا أنّه يمكن إحالة البيان إلى حكم العقل، ولمّا حكم العقل برعاية قصد القربة فلا ضرورة لتعرّضه، فهو مبيّن من جهة المولى، فلا محلّ لجريان حديث الرفع.

وجوابه: أوّلاً: أنّه لو سلّمنا حكم العقل بالاشتغال، ولكن لا شكّ في أنّه ليس من الأحكام البديهيّة والضروريّة العقليّة، بل هو من الأحكام التي اختلفت فيها العقول -كما مرّ تفصيله في المقام الأوّل- وحينئذ لا يكون هذا مجوّزاً؛ لعدم بيان الشارع، ولا معنى لاتّكاله على العقول لبيان ما له مدخليّة في حصول الغرض.

وثانياً: على فرض اتّحاد العقول في الحكم بالاشتغال لا مانع من التمسّك بحديث الرفع[1] أيضاً؛ لأنّ جريان أصالة الاشتغال لا يوجب تبديل الشكّ باليقين وما لا يعلمون بما يعلمون؛ إذ الشكّ موضوع لجريان أصالة الاشتغال، ولا معنى لإعدام الحكم موضوعه، ولا ينفي الحكم مجراه ومورده، بل كان جريانها مؤيّداً لتحقّق عنوان ما لا يعلمون، والجهل بالحكم الواقعي، فلا ينافي حكم العقل بالاشتغال مع التمسّك بالبراءة الشرعيّة، ولا إشكال في الاختلاف بين حكم العقل والشرع، فنتمشّى بما يقتضيه الدليل الشرعي.

وأمّا على القول بعدم إمكان أخذ قصد القربة في المتعلّق فهل يمكن التمسّك بالبراءة الشرعيّة أم لا؟ قال المحقّق الخراساني[2] في آخر كلامه: «لاأظنّك أن تتوهّم وتقول: إنّ أدلّة البراءة الشرعيّة مقتضية لعدم الاعتبار وإن كان قضيّة

---

(١) الوسائل ١٥: ٣٦٩، الباب ٥٦ من جهاد النفس، الحديث ١.

(٢) كفاية الأصول ١: ١١٤.

الاشتغال عقلاً هو الاعتبار؛ لوضوح أنّه لابدّ في عمومها من شيء كان قابلاً للرفع والوضع شرعاً، وليس ههنا، فإنّ دخل قصد القربة في الغرض ليس بشرعي بل واقعي، ودخل الجزء والشرط فيه وإن كان كذلك إلّا أنّهما يكونان قابلين للوضع والرفع شرعاً».

ولكنّه مخدوش بأنّه قد مرّ تصريحه بإمكان التمسّك بالإطلاق المقامي في الشكّ في التعبّديّة والتوصّليّة؛ بأنّ المولى إذا كان في مقام بيان جميع ما له دخل في تحقّق الغرض بعنوان المخبر العادل لا بعنوان المنشئ والآمر، ولم يتعرّض لدخالة قصد القربة فيه، فنستكشف عدم دخالته في المأمور به. وهذا القول لا يكون قابلاً للجمع مع عدم ارتباط وضع قصد القربة ورفعه بالشارع، بل كان أقوى دليل على أنّ وضعه ورفعه بيد الشارع، فلا مانع من التمسّك بأصالة البراءة الشرعيّة على هذا المبنى أيضاً. هذا تمام الكلام في مبحث التعبّدي والتوصّلي.

المبحث الخامس

في دلالة الصيغة على الوجوب النفسي

ومن المسائل المعنونة في الكفاية أنّه إذا دار الأمر بين الواجب النفسي والغيري أو بين الواجب التعييني والتخييري أو بين الواجب العيني والكفائي فهل يوجد طريق لإحراز أحد الطرفين أم لا؟ قال المحقّق الخراسانيّ‏ؒ[1]: قضيّة إطلاق الصيغة كون الوجوب نفسيّاً تعيينياً عينيّاً.

ثمّ استدلّ بأنّ وجوب الواجب الغيري مقيّد بوجوب الغير ـ أي ذي المقدّمة ـ بخلاف وجوب الواجب النفسي كالقول بأنّه يجب الوضوء إذا وجبت الصلاة، وهكذا في الواجب التخييري والكفائي، فإذا كان المولى في مقام البيان ولم ينصب قرينة على التقييد فالحكمة كونه مطلقاً، سواء وجب هناك شيء آخر أو لا، أتى بشيء آخر أو لا، أتى به آخر أولا.

ولكن يرد عليه إشكال ذكرناه في المباحث السابقة، وهو أنّ الواجب النفسي إن كان عبارة عن الواجب المطلق بلا قيد يلزم اتّحاد القسم والمقسم، مع أنّه من لازم تقسيم الواجب إلى النفسي والغيري أن يكون الواجب النفسي

---

(١) كفاية الأصول ١: ١١٦.

عبارة عن المقسم مع إضافة قيد وخصوصيّة له، وهكذا في الواجب التعييني والعيني.

ولكن قال المحقّق الأصفهاني[1] في مقام الدفاع عن أُستاذه: إنّ مراد صاحب الكفاية من الواجب النفسي لا يكون الإطلاق من حيث وجوب شيء آخر في مقابل الواجب الغيري، بل مراده أنّ الواجب النفسي أيضاً مقيّد كالواجب الغيري، إلّا أنّه مقيّد بالقيد العدمي، وهو عبارة عن عدم كون الوجوب للغير، وعدم نصب القرينة على القيد الوجودي دليل على عدمه، فمقتضى الحكمة تعيين المقيّد بالقيد العدمي لا المطلق، كما هو ظاهر المتن. هذا محصّل كلامه.

وجوابه: أنّ القضيّة السالبة المتصوّرة ههنا على قسمين: الأوّل: ما يعبّر عنه بالسالبة المحصّلة، وهي كما تصدق مع وجود الموضوع كذلك تصدق مع انتفاء الموضوع كقولنا: «ليس زيد بقائم».

والثاني: ما يعبّر عنه بالسالبة المعدولة، وهي تحتاج إلى تحقّق الموضوع كاحتياج القضيّة الموجبة إليه كقولنا: «زيد لا قائم» وأمّا القيد العدمي الذي قال بتحقّقه في الواجب النفسي فلا يكون من القسم الأوّل؛ إذ المفروض في المقام أنّ أصل الوجوب مسلّم، والشكّ في نفسيّته وغيريّته، فلابدّ من كونه من قبيل القسم الثاني، فيكون له عنوان الوصفيّة للموضوع الموجود ـ أي الوجوب المسلّم ـ إمّا أن يكون مع قيد عدمي، وإمّا أن يكون مع قيد وجودي، ومن المعلوم أنّ من شرائط التمسّك بالإطلاق لإثبات النفسيّة بعد كون المولى في مقام البيان، وعدم القدر المتيقّن في مقام التخاطب وأن لاينصب

(١) نهاية الدراية ١: ٣٥٣.

قرينة على التقييد. فنسأل حينئذٍ أنّ المراد من التقييد ههنا التقييد بقيد وجودي أو عدمي؟ فهل يمكننا إثبات الكفريّة من إطلاق «اعتق رقبة» لكون الكفر عبارة عن عدم الإيمان ونفي قيد الإيمان؟ ولا شكّ في أنّ المراد من عدم نصب القرينة على التقييد في هذه المقدّمة من مقدّمات الحكمة أعمّ من القيد الوجودي والعدمي، ونتيجة الإطلاق مطلق الوجوب وإثبات المقسم ونفي أيّ نوع من القيود، سواء كان القيد وجوديّاً أم عدميّاً، ولا يستفاد منه النفسيّة كما لا تستفاد الغيريّة.

وأمّا احتياج القيد الوجودي إلى مؤونة زائدة وعدم احتياج العدمي إليها فلا يعقل أن يكون دليلاً لإثبات أحد القيدين ونفي الآخر بسبب الإطلاق، وهكذا في الواجب التعييني والعيني في مقابل الواجب التخييري والكفائي.

نعم، يمكننا إثبات النفسيّة من الإطلاق بطريق آخر، وهو أنّه لابدّ في دوران الأمر بين النفسيّة والغيريّة من دليلين: أحدهما مشكوك فيه من هذه الجهة، مثلاً: نعلم أنّ الوضوء واجب غيري ـ أي يرتبط وجوبه بوجوب الصلاة ـ أو نفسي لا يرتبط به، فإن كان غيريّاً يكون الوضوء شرطاً للصلاة، وحينئذٍ يكون الارتباط من الطرفين، فكما أنّ وجوب الوضوء متوقّف على وجوب الصلاة كذلك صحّة الصلاة متوقّفة على تحقّق الوضوء.

وبالنتيجة يرجع الشكّ في نفسيّة وجوب الوضوء وغيريّته إلى أنّ الوضوء شرط للصلاة أم لا يكون شرطاً لها، فتجري أصالة الإطلاق المربوطة بمادّة الصلاة وتنفي الشرطيّة كما في سائر الشرائط، وإذا لم يكن شرطاً فلم يكن وجوباً غيريّاً، فوجوبه نفسي. وهذا الطريق لا يجري في إثبات العينيّة والتعيينيّة؛ إذ ليس فيهما من الدليلين أثر ولا خبر.

ويمكن أن يتوهّم أنّ هذا المعنى يجري في دوران الأمر بين الواجب التعييني والتخييري أيضاً، فإنّ الملاك المذكور ـ أي المواجهة مع الدليلين ـ ههنا أيضاً متحقّق، وأحد الدليلين أوجب شيئاً، والدليل الآخر أوجب شيئاً آخر، ونشكّ في أنّ وجوبهما تخييري أو تعييني، فتجري أصالة الإطلاق ويستفاد منها التعيينيّة.

ولكنّه مدفوع بأنّ مجرّد تحقّق الدليلين لا يكفي في استفادة التعيينيّة، بل يعتبر أن يكون إطلاق أحد الدليلين منوطاً بالمتعلّق والآخر بالهيئة كما تحقّق في دوران الأمر بين الواجب النفسي والغيري، وأمّا الإطلاقان القابلان للتمسّك ههنا فكلاهما منوطان بالهيئة، ومن حيث قابليّة التمسّك وعدمها أيضاً متساويان، فإن لم يكن أحدهما قابلاً لإثبات التعيينيّة وثانيهما أيضاً كان كذلك.

وتمسّك بعض بالتبادر وقال: إنّ المتبادر من هيئة «افعل» هو الوجوب المقيّد بقيد النفسيّة والتعيينيّة والعينيّة، ومعلوم أنّ التبادر علامة الحقيقة.

وجوابه: أنّ لازم ذلك أن يكون استعمال هيئة «افعل» في الواجب الغيري والتخييري والكفائي استعمالاً مجازيّاً، كما في قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾[1] مع أنّه لا يمكن الالتزام به أصلاً.

ومن الطرق التي يتمسّك بها لإثبات النفسيّة والتعيينيّة والعينيّة الانصراف الناشئ من كثرة الاستعمال، ومن البديهي أنّ كثرة استعمال هيئة «افعل» في هذه المعاني إن كان بحدّ يوجب الانصراف إليها يكون قابلاً للاستناد في المقام،

(١) المائدة: ٦.

إلّا أنّ الإشكال في تحقّق الانصراف في ما نحن فيه بعد أن نرى استعمال الهيئة في الواجبات الغيريّة والتخييريّة والكفائيّة بحدّ لعلّه كان أزيد من استعمالها في الواجبات النفسيّة والتعيينيّة والعينيّة، فكيف يمكن ادّعاء الانصراف؟!

واختار أُستاذنا السيّد الإمامؒ[١] في أصل دلالة هيئة «افعل» على الوجوب طريقاً يجري في ما نحن فيه أيضاً، وهو أنّ الأمر الصادر من المولى يحتاج إلى الجواب، ومجرّد احتمال الاستحباب لا يكون عذراً للمخالفة، والعقل يحكم بالامتثال في مقام تحيّر العبد، بأنّ البعث الصادر عن المولى إيجابي أو استحبابي، وهكذا نقول: إذا أمر المولى بالوضوء ـ مثلاً ـ وشككنا في أنّه واجب نفسي أو غيري حتّى يكون وجوبه متوقّفاً على وجوب الصلاة، فالعقل يحكم بالامتثال، ومخالفة العبد بدليل احتمال كون الوجوب غيريّاً لا يكون عذراً، بل العقل يحكم بأنّ التكليف المسلّم من المولى يحتاج إلى الجواب، فيستفاد من هذا الطريق النفسيّة. وهكذا في الواجب التعييني والعيني، هذا تمام الكلام في هذا البحث.

---

(١) مناهج الوصول إلى علم الأُصول ١: ٢٨٢.

المبحث السادس

وقوع الأمر عقيب الحظر

فبعد البناء على ظهور صيغة الأمر في الوجوب إذا وقع الأمر عقيب الحظر أو في مقام توهّمه ظنّاً كان أو شكّاً أو وهماً، هل يكون موجباً لارتفاع هذا الظهور فلا تدلّ حينئذ على الوجوب أم لا؟ والآراء في هذه المسألة مختلفة، فنسب إلى بعض العامّة ظهورها في الوجوب كوقوعها في غير هذه الموقعيّة، وإلى بعض تبعيّتها لما قبل النهي إن علّق الأمر بزوال علّة النهي، كما في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾[1]، فإنّ الأمر علّق بالانسلاخ الذي هو عبارة عن انقضاء الأشهر الحرم التي هي علّة النهي، فيفيد الوجوب الذي كان قبل الحظر، وفي قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟﴾[2] يفيد الإباحة التي هي حكم الصيد قبل النهي عنه، وأمّا إن لم يكن معلّقاً بزوال علّة عروض النهي أو لم يكن معلّقاً أصلاً أو وقع في مقام توهّم الحظر فيفيد الوجوب.

ونُسب إلى المشهور ظهورها في الإباحة في كلا الفرضين، ولكن لابدّ لنا

---

(١) التوبة: ٥.

(٢) المائدة: ٢.

قبل الخوض في البحث من توضيح كلام المشهور، وقد تقدّم مراراً أنّ أصالة الظهور من الأُصول المعتبرة العقلائيّة، وأعمّ من أصالة الحقيقة، فكما تحقّق في الاستعمالات الحقيقيّة كذلك تحقّق في الاستعمالات المجازيّة المحفوفة بالقرينة، فيكون لمجموع «أسداً يرمي» ـ مثلاً ـ ظهور في المعنى المجازي، وحينئذٍ نلاحظ أنّ ظهور الصيغة في الإباحة إذا وقعت عقيب الحظر أو في مقام توهّمه، هل يكون من سنخ ظهورها في الوجوب إذا وقعت في غير هذين الموقعيّتين أم لا؟ بمعنى أنّ كليهما مستندان إلى الوضع، وقول الواضع بأنّه وضعتها للإباحة إذا وقعت في هذين الموقعيّتين، ووضعتها للطلب الوجوبي إذا وقعت في غير هذين الموقعيّتين، أو أنّها وضعت للبعث الوجوبي من حيث الوضع، وأمّا وقوعها في أحد هاتين الموقعيّتين تكون بمنزلة «يرمي» في قولنا: «رأيت أسداً يرمي»، يعني يتحقّق لها الظهور في المعنى المجازي اتّكالاً على القرينة، إلّا أنّ القرينة قد تكون جزئيّة وشخصيّة كما في المثال المذكور، وقد تكون كلّيّة وعامّة كما في ما نحن فيه.

فيكون وقوع الأمر عقيب النهي أو في مقام توهّمه قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي، فينحلّ نظر المشهور في الحقيقة إلى ادّعاءين: أحدهما: ادّعاء سلبي، وهو أنّ الأمر في هاتين الموقعيّتين ليس بظاهر في المعنى الحقيقي والبعث الوجوبي.

وثانيهما: ادّعاء إثباتي، وهو أنّ الأمر في هاتين الحالتين ظاهر في خصوص الإباحة، فهل يمكننا موافقة المشهور في كلا الحكمين أو في الحكم الأوّل فقط لجهة خاصّة؟ فيكون موجباً لإجماله بعد ارتفاع ظهوره الأوّلي في الوجوب.

ولكن لابدّ من نظرٍ إجمالي إلى أدلّة الأقوال كما قال صاحب الكفاية[1]: إنّ أرباب الأقوال المذكورة تمسّكوا لمدّعياتهم بجملة من موارد الاستعمالات، مثل أمر الطبيب بأكل بعض المأكولات بعد النهي عنها للمريض بدلالته على الإباحة وأمثال ذلك، مع أنّه لا مجال للتمسّك بها، فإنّه قلّ مورد منها يكون خالياً عن قرينة على الوجوب أو الإباحة أو التبعيّة، فلا يصلح الاستدلال بها على كون مجرّد وقوع الأمر عقيب الحظر قرينة على ما ادّعوه من الأقوال المذكورة بعنوان قاعدة كلّيّة.

ووافق صاحب الكفاية ﷺ المشهور في الادّعاء السلبي وهو: أنّ الأمر إذا وقع عقيب الحظر أو في مقام توهّمه ليس بظاهر في المعنى الحقيقي، وخالفهم في الادّعاء الإثباتي، وهو: ظهوره في هذين المقامين في الإباحة، بل هو قائل بأنّ الوقوع في أحد هذين المقامين قرينة صارفة فقط، وليست بقرينة معيّنة فيصير الأمر حينئذٍ مجملاً، فلا يحمل على أحد المعاني من الوجوب والإباحة وأمثال ذلك إلّا بقرينة اُخرى.

ومبنى هذه المسألة أنّه إذا كانت في الكلام قرينة وشككنا في أنّ المتكلّم اعتمد على هذه القرينة أم لا فليس له ظهور، لا في المعنى الحقيقي ولا في المعنى المجازي.

ولا محلّ ههنا لأصالة الظهور، فإنّ التمسّك بها فرع إحراز أصل الظهور وتحقّقه، فإذا كان في الكلام كلمتان وكان بعدهما قرينة واحدة، ونحن نعلم إرجاعها إلى واحد منهما ونشكّ في إرجاعها إلى الآخر، فيصير المشكوك فيه مجملاً، كقولنا: «رأيت أسداً وذئباً يرمي» والمتيقّن إرجاعها إلى كلمة

(١) كفاية الأصول ١: ١١٦.

«الذئب»، وأمّا الإرجاع إلى كلمة «الأسد» فمشكوك، فليس لهـا ظـهور في المعنى الحقيقي؛ لاحتمال الاعتماد على القرينة، ولا في المعنى المجـازي؛ لاحـتمال عدم الاعتبار بها، وإذا كان الأمر كذلك فلا مجال للتمسّك بأصالة الظهور.

وأمّا أصالة الحقيقة فإن قلنا بعدم استقلالها في قبال أصالة الظهور ـ بل أنّها شعبة من أصالة الظهور كما هو الحقّ ـ فلا مجال لكليهما في المـقام بعد اشتمال الكلام على ما يصلح للقرينيّة.

وأمّا على القول بحجّيّتها تعبّداً عند العقلاء فيحمل الكـلام عـلى المـعنى الحقيقي ولو لم يكن ظاهراً فيه؛ لأصالة الحقيقة ولكونها معتبرة عند العقلاء تعبّداً، ولكنّه ليس بقابل للقبول؛ لعدم التعبّد في الأُمور العقلائيّة.

وبالنتيجة ليس للأمر الواقع بعد الحظر أو في مقام توهّمه ظهور لا في المعنى الحقيقي ولا في المعنى المجازي كما في المثال الذي ذكرناه، إلّا أنّ القرينة فـيه لفظيّة وشخصيّة، وفي المقام حاليّة وكلّيّة، ولا فرق بين القرائن من هذه الجهة بعد الاشتراك في أصل صلاحيّة القرينيّة.

هذا توضيح ما قال به صاحب الكفاية في هذه المسألة. والحقّ أنّه كـلام متين ونفيس جدّاً.

المبحث السابع

في المرّة والتكرار

في أنّ صيغة الأمر ـ أي المجموع المركّب من الهيئة والمادّة ـ هل تدلّ على المرّة أو التكرار أم لا؟ ولكن لابدّ لنا ابتداءً من البحث في جهتين: الأُولى أنّ النزاع المذكور مربوط بالهيئة أو بالمادّة أو بكليهما، الثانية: أنّ المراد بالمرّة والتكرار هل هو الدفعة والدفعات أو الفرد والأفراد أو كلاهما؟

أمّا الجهة الأُولى فاستدلّ لارتباط النزاع بالهيئة: أوّلاً بأنّه من المسلّم عند المتأخّرين من أهل الأدب وحدة المادّة في المشتقّات، واختلاف المعاني فيها يرجع إلى الهيئات، وإذا لاحظنا هذا الاتّفاق مع الاختلاف في دلالة صيغة الأمر على المرّة أو التكرار وعدمها، فيستفاد أنّ النزاع ههنا أيضاً يرجع إلى الهيئة، وإلّا ليجري النزاع في جميع المشتقّات بعد اشتراكها في المادّة، فيدلّ انحصار النزاع في الأمر على ارتباطه بالهيئة.

وثانياً: بما حكاه المحقّق الخراساني؈ عن صاحب الفصول، وهو أنّ محلّ النزاع في دلالة الصيغة على المرّة أو التكرار هو نفس الهيئة دون المادّة، فإنّها خارجة عن حريم النزاع؛ لحكاية السكّاكي اتّفاق أهل العربيّة على أنّ المصدر المجرّد عن اللام والتنوين الذي هو مادّة صيغة الأمر لا يدلّ إلّا على نفس

الماهيّة، فنزاع المرّة والتكرار يختصّ بالهيئة ولا يجري في المادّة.

وأجاب عنه صاحب الكفايةﷺ(١) بأنّ الاتّفاق المذكور في المصدر لا يوجب الاتّفاق على أنّ مادّة الصيغة لا تدلّ إلّا على الماهيّة؛ ضرورة أنّ المصدر ليس بمادّة لسائر المشتقّات، بل هو مثلها في أنّه له مادّة وهيئة، كيف يكون المصدر مادّة للمشتقّات والحال أنّ معناه مباين لمعنى المشتقّ ـ كما عرفت ـ ومع المباينة كيف يصحّ أن يكون مادّة لها؟! فعليه يمكن دعوى اعتبار المرّة أو التكرار في مادّة الصيغة.

ثمّ أشكل على إنكار كون المصدر أصلاً للمشتقّات بقوله: إن قلت: فما معنى ما اشتهر من كون المصدر أصلاً في الكلام؟ فأجاب عنه: أوّلاً بأنّه محلّ خلاف؛ لذهاب الكوفيّين إلى أنّ الأصل في الكلام هو الفعل. وثانياً: بأنّ معناه أنّ الواضع وضع أوّلاً المصدر وضعاً شخصيّاً، ثمّ بملاحظته وضع بوضع نوعي أو شخصي سائر الصيغ التي تناسبه مادّة ومعنىً، مثلاً: وضع الواضع كلمة «الضرب» للحدث المنسوب إلى فاعل مّا بوضع شخصي، ثمّ بملاحظته وضع هيئة «ضرب» بوضع نوعي لفعل الماضي، فمعنى كون المصدر أصلاً هو التقدّم في الوضع، وليس معناه كون المصدر بمادّته وهيئته مادّة للمشتقّات؛ لعدم انحفاظ المصدر لا بهيئته ولا بمعناه في المشتقّات؛ لمباينته لها هيئة ومعنىً.

ويمكن أن يقال: إنّه يصحّ للواضع القول بأنّه: وضعت مادّة «ض ـ ر ـ ب» بشرط أن يكون الضاء مقدّماً ثمّ الراء ثمّ الباء لمعنى كذا.

قلنا: هذا صحيح ولكن لاينضبط معه الوضع، ولذا يكون المصدر في الكلام بهذا المعنى.

---

(١) كفاية الأصول ١: ١١٧ـ ١١٩.

هذا محصّل كلام صاحب الكفاية بتوضيح وإضافة.

ولكنّه لم يذكر أنّ مفاد هيئة المصدر الذي له هيئة ومادّة ما هو؟ والتحقيق أنّ فيه احتمالين: **أحدهما**: أنّ هيئة المصدر ليس لها معنى خاصّ، إنّما هي لإمكان التلفّظ والتنطّق بالمادّة، كما قال به أُستاذنا الأعظم السيّد الإمام‌ﷺ[1].

وثانيهما: أن يكون لهيئته معنى زائد على المادّة، ويؤيّده ما يقول به أهل الأدب من أنّ المصدر إمّا أن يكون بمعنى الفاعل، وإمّا أن يكون بمعنى المفعول، فيستفاد منه أنّ لهيئته يتحقّق معنى زائد على معنى المادّة السارية في المشتقّات، فمفاد المادّة عبارة عن نفس الحدث الذي يعبّر عنه بالفارسيّة بـ«كُتك»، وهذا المعنى متحقّق في جميع المشتقّات، ومفاد الهيئة عبارة عمّا يقول به أهل الأدب من أنّ المصدر ما كان في آخر معناه الفارسي الدالّ «د» والنون «ن» أو التاء «ت» والنون «ن»، وهذا أقرب عندي.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ إشكال صاحب الكفاية على صاحب الفصول ليس في محلّه، فإنّ الاتّفاق ثابت بأنّ المصدر المجرّد عن اللام والتنوين مفاده نفس الماهيّة على ما نقل عن السكّاكي، أي أنّ المادّة هي المصدر لا تدلّ على المرّة والتكرار، ومن المعلوم أنّ مفاد الهيئة ليس بأقلّ من مفاد المادّة، بل مفادها عبارة عن مفاد المادّة مع إضافة، فلا تنقص الهيئة من مفاد المادّة، وإذا لم تكن في مادّة المصدر دلالة على المرّة والتكرار فلا تكون في مادّة سائر المشتقّات أيضاً؛ إذ المادّة في الجميع واحدة، ولا فرق بينهما من هذه الجهة، ومنها مادّة الأمر.

فيبقى في المسألة احتمالان: أحدهما: ارتباط النزاع بمجموع الهيئة والمادّة،

---

(١) مناهج الوصول إلى علم الأصول ١: ٢٠٢.

وثانيهما: ارتباطه بالهيئة فقط، والاحتمال الأوّل وإن كان جعل الصيغة في عنوان البحث مؤيّداً له ولكن لا يساعده الواقع؛ إذ مرّ في باب المشتقّ أنّه ليس لمجموع الهيئة والمادّة وضع على حدة في قبال الهيئة والمادّة، حتّى يكون النزاع مرتبطاً به، فلا محالة يتعيّن الاحتمال الثاني -أي الارتباط بالهيئة- فيرجع النزاع إلى أنّ هيئة الأمر هل تدلّ على خصوص المرّة أو على خصوص التكرار أو لا تدلّ عليهما أصلاً.

ولكن أشكل عليه أُستاذنا الأعظم السيّد الإمام‏ﷺ[1] بإشكال وهو: أنّ هذا المعنى بعيد جدّاً؛ لأنّ الهيئة وضعت لنفس البعث والتحريك، ومقتضى البعث هو إيجادها في الخارج، وحينئذٍ الشيء الواحد من جهة واحدة لا يعقل أن يتعلّق به البعث مكرّراً على نحو التأسيس، ولا يكون مراداً ومشتاقاً إليها مرّتين؛ لما مرّ أنّ تشخّص الإرادة بالمراد والمتعلّق فهي تابعة له في الكثرة والوحدة، فلا تتعلّق بالشيء الواحد إرادات متعدّدة في آنٍ واحد، وهكذا البعث والتحريك المتعدّد بماهيّة واحدة في زمان واحد.

فإن قلت: على القول بكون الإيجاد جزء مدلول الماهيّة يصحّ النزاع، بأن يقال: إنّه بعد تسليم وضعها لطلب الإيجاد هل هي وضعت لإيجاد أو إيجادات؟ فإنّ إيجاد الماهيّة قابل للتعدّد والتكثّر، فلا مانع من كون التكرار قيداً لإيجاد الماهيّة، وبتبعه يتكرّر البعث والتحريك أيضاً.

وجوابه أوّلاً: أنّ كلمة الإيجاد لا تكون جزء مفاد المادّة، فإنّ مفادها نفس الماهيّة -كما مرّ آنفاً نقل السكّاكي الإجماع على ذلك- لا جزء مفاد الهيئة، فإنّ مفادها عبارة عن البعث والتحريك، وأمّا انحصار طريق الامتثال بإيجاد

---

(١) المصدر السابق.

الماهيّة في الخارج فهو وإن كان صحيحاً إلّا أنّ البحث في مقام تعلّق التكليف لا في مقام الامتثال، ولا دخل للوجود في متعلّق التكليف.

وجواب الإمام‏ﷺ[١] عنه: أنّ مفاد الهيئة معاني حرفيّة، وقد مرّ أنّها غير مستقلّات مفهوماً وذهناً وخارجاً ودلالة، ولا يمكن تقييد الإيجاد الذي هو معنى حرفي بالمرّة والتكرار إلّا بلحاظه مستقلاً. ومرّ أيضاً أنّ لنا في قبال الجوهر والعرض وجوداً آخر أضعف من وجود العرض؛ لاحتياجه في التحقّق إلى الوجودين، وهو عبارة عن واقعيّة ظرفيّة الدار لزيد ـ مثلاً ـ فإذا لم يكن للمعاني الحرفيّة استقلال في مرحلة من المراحل المذكورة فلابدّ من لحاظها دائماً آلة للغير ووصفاً للغير. وإذا أُخذ التكرار قيداً في مفاد الهيئة فمعناه لحاظ الهيئة بما أنّ لها معنى حرفيّاً آلة للغير. ولحاظها استقلالاً بما أنّ التكرار قيد له، والجمع بينهما في استعمال واحد غير جائز.

ويمكن أن يتوهّم أنّ الإمام‏ﷺ صرّح في المباحث السابقة أنّ القيود ترجع كثيراً إلى الهيئات كقولنا: «ضربت زيداً يوم الجمعة» ومعلوم أنّ التقييد بـ«يوم الجمعة» يرجع إلى مفاد هيئة ضربت يعني وقوع الضرب من المتكلّم، فكيف لا يمكن تقييد الهيئة في ما نحن فيه؟!

وقال الإمام‏ﷺ[٢] في مقام دفع هذا التوهّم: وما ذكرناه سابقاً من أنّ نوع الاستعمالات لإفادة معاني الحروف وجوّزنا تقييدها، بل قلنا: إنّ كثيراً من التقييدات راجع إليها، لا ينافي ما ذكرنا ههنا؛ لأنّ المقصود هناك إمكان تقييدها في ضمن الكلام بلحاظ آخر، فيكون دليل تقييد المعنى الحرفي في

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق.

المثال تعلّق اللحاظين به في الموقعيّتين، أي تعلّق اللحاظ الآلي قبل التقييد وتعلّق اللحاظ الاستقلالي بعد التقييد وتكميل الجملة، والبحث في ما نحن فيه في نفس الهيئة بدون الضميمة، ومعنى التقييد فيها اجتماع اللحاظين الآلي والاستقلالي في آنٍ واحد.

وإن قلت: إنّ ذلك إنّما يرد لو كانت الهيئة موضوعة للإيجاد والمتقيّد بالمرّة والتكرار حتّى يستلزم تقييد المعنى الحرفي وقت لحاظه آليّاً. وأمّا إذا قلنا بأنّها موضوعة للإيجادات بالمعنى الحرفي فلا يكون كذلك. وإن شئت قلت: بأنّه كما يجوز استعمال الحرف في أكثر من معنى يجوز وضع الحرف للكثرات واستعمالها فيها.

قلت: ما ذكرت كان أمراً ممكناً ولكنّه خلاف الوجدان والارتكاز في الأوضاع، فلا محيص في معقوليّة النزاع من إرجاعها إلى وضع المجموع مستقلّاً بحيث يرجع القيد إلى الجزء المادّي لا الصوري أو إلى نفس المادّة؛ بأن يقال: إنّ لمادّة الأمر وضعاً على حدة. هذا تمام كلام الإمامﷺ مع توضيح وإضافة.

ولكنّ التحقيق: أنّ أدلّته في المقام وإن كانت غير قابلة للخدشة، إلّا أنّ استنتاجه برجوع القيد إلى المادّة مع الاتّفاق بين المتأخّرين على وحدة مفاد المادّة في جميع المشتقّات بعيد جدّاً، ولكنّه أهون من إرجاع القيد إلى الهيئة كما لا يخفى.

وأمّا البحث عن الجهة الثانية بأنّ المراد بالمرّة والتكرار هل هو الدفعة ـ بمعنى وحدة الإيجاد التي تصدق على الأفراد أيضاً ـ والدفعات أو الفرد والأفراد؟ فكان لكلا القولين مقرّب، ومقرّب الأوّل أنّ لفظ المرّة ظاهر في الدفعة ولفظ التكرار في الدفعات، ومقرّب الثاني أنّ ما أوجب طرح هذا

النزاع في الأُصول عبارة عن أنّ بعض الواجبات يكفي إيجاد فرد منه في طول العمر مثل حجّة الإسلام، والبعض الآخر منها يلزم إيجاد أفراد المتعدّد منه، إلّا أنّ تعدّد كلّ شيء بحسبه. فالصلاة ـ مثلاً ـ يجب فرد منها بالإضافة إلى كلّ وقت من الأوقات، والصوم يجب إيجاد فرد منه بالإضافة إلى سنة، وهكذا، واختلاف الواجبات من هذه الجهة أوجب لطرح هذا البحث في الأُصول؛ بأنّ هيئة «افعل» إذا صدرت عن المولى هل يكفي الإتيان بفرد واحد من المأمور به أو يلزم الإتيان بأفراد متعدّد منه؟ فهذا يناسب مع الفرد والأفراد لا الدفعة والدفعات.

وقال المحقّق الخراساني[1]: والتحقيق أن يكون محلّ النزاع فيها بكلا المعنيين، وصاحب الفصول[2] أقام دليلاً على كون المراد بالمرّة والتكرار هو الدفعة والدفعات.

وإنّا نبحث في باب الأوامر عن المسألتين المتشابهتين: إحداهما: دلالة الأمر على المرّة والتكرار وعدمها، وثانيهما: أنّ الأوامر والنواهي تتعلّق بالطبائع والمفاهيم أو بالأفراد؟ والظاهر أنّ إحداهما ليست متفرّعة على الأُخرى، بل كلتاهما مستقلّتان في البحث.

وضابطة الاستقلال أن يكون كلّ من القائلين بأقوال مختلفة في هذه المسألة مختاراً في اختيار كلّ من الأقوال في المسألة الأُخرى، فبناءً على إرادة الفرد من المرّة يلزم جعل هذا البحث تتمّة للمبحث الآتي من أنّ الأمر متعلّق بالطبيعة أو الفرد. فيقال عند ذلك: وعلى تقدير تعلّقه بالفرد هل يقتضي التعلّق

(١) كفاية الأصول ١: ١١٩ ـ ١٢١.

(٢) الفصول الغروية: ٧١.

بالفرد الواحد أو المتعدّد أو لا يقتضي شيئاً منهما، ولم يحتج إلى إفراد كلّ منهما بالبحث كما فعلوه.

وأمّا لو أُريد بها الدفعة فلا علقة بين المسألتين، ويجري البحث على كلا القولين في تلك المسألة؛ بأن يقال: بناءً على تعلّق الأمر بالطبيعة هل تقتضي الصيغة مطلوبيّة الطبيعة دفعة أو دفعات؟ وعلى القول بتعلّقه بالفرد هل تقتضي الصيغة اعتبار الدفعة في مطلوبيّة الفرد أو الدفعات أو لا تقتضي شيئاً منهما؟ ونستكشف من استقلال المسألتين أنّ المراد منهما هي الدفعة والدفعات.

وقال المحقّق الخراساني[1] في مقام جوابه: إنّ هذا توهّم فاسد، وجوابه مبتنٍ على توضيح كلتا المسألتين، أمّا توضيح المسألة الآتية فهو أنّ مراد القائل بتعلّق الأمر بالطبيعة ليس تعلّقه بنفس الطبيعة والماهيّة؛ إذ الطبيعة من حيث هي ليست إلّا هي لا مطلوبة ولا غير مطلوبة، لا موجودة ولا معدومة، لا محبوبة ولا مبغوضة، بل المراد تعلّقه بها باعتبار وجودها في الخارج، والفرق بين هذا القول والقول بتعلّقه بالفرد بأنّ الفرد عبارة عن وجود الطبيعة مع الخصوصيّات الفرديّة، فيرجع النزاع إلى أنّ مطلوب المولى عبارة عن وجود الماهيّة فقط، وأمّا العوارض المشخّصة بلحاظ الملازمة مع الوجود الخارجي فهي خارجة عن دائرة المطلوبيّة، أو المطلوب عبارة عن وجود الطبيعة مع الخصوصيّات الفرديّة، مع اشتراكهما في أصل تعلّق الطلب بوجود الطبيعة.

وتوضيح هذه المسألة: أنّ المراد بالمرّة والتكرار بمعنى الفرد والأفراد هو أنّ القائل بالمرّة يقول بدلالة الأمر على وجود واحد من وجودات المأمور به،

(١) كفاية الأصول ١: ١١٩ ـ ١٢١.

والقائل بالتكرار يقول بدلالته على وجودات متعدّدة منها، والقائل بعدم الدلالة عليهما يقول بدلالته على أصل الوجود، وعنوان الوحدة والتكثّر خارج عنه.

فيجري نزاع المرّة والتكرار بمعنى الفرد والأفراد على كلّ من القول بتعلّق الأمر بالطبيعة أو الأفراد بأنّ المطلوب إن كان هو الطبيعة يقع النزاع في أنّ الصيغة هل تدلّ على مطلوبيّة وجود واحد أو وجودات متعدّدة أو لا تدلّ عليهما؟ كما أنّ المطلوب إن كان هو الفرد المتميّز عن سائر الأفراد بالخصوصيّات المشخّصة يقع النزاع في أنّ الصيغة هل تدلّ على أنّ متعلّق الأمر وجود واحد أو وجودات متعدّدة؟ فجعل هذا النزاع من تتمّة مسألة تعلّق الأمر بالطبيعة أو الفرد ليس في محلّه.

والتحقيق: أنّ أصل مدّعاه ـ من أنّ المراد من الطبيعة وجود الطبيعة في المسألة الآتية، والمراد من الفرد والأفراد في هذه المسألة هو وجود واحد ووجودات متعدّدة ـ كلام متين ولا يكون قابلاً للمناقشة، ولكنّ الدليل الذي أقامه لهذا الدعوى ليس بصحيح، فلابدّ لنا من إقامة الدليل الصحيح بعد موافقة أصل هذا الكلام.

وأمّا الاستدلال على كون المراد من الطبيعة ليس نفس الطبيعة؛ بأنّ الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي، فهو مخدوش: **أوّلاً** بأنّ المتناقضات بأجمعها مسلوبة عن مرحلة الماهيّة، فكما أنّ الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي، لا مطلوبة ولا غير مطلوبة، كذلك لا موجودة ولا غير موجودة، وإذا لم تكن إضافة الطلب إلى الماهيّة صحيحة فكيف تصحّ إضافة الوجود إليها؟! مع أنّ كلاهما مسلوب عن ذات الماهيّة، فلا يمكن حلّ المشكل بأنّ الأمر طلب

وجود الطبيعة.

وثانياً: أنّ قول الفلاسفة بأنّ الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي أجنبي عن المقام، بل هو مربوط بالحمل الأوّلي الذاتي، وملاكه اتّحاد الموضوع والمحمول في الوجود والماهيّة، وفي المفهوم أيضاً على قول، فالماهيّة في هذا المقام ليست إلّا ذات الماهيّة وأجزائها ـ أي الجنس والفصل ـ وكلّ ما كان خارجاً عنهما كان خارجاً عن الماهيّة أيضاً. فقضيّة «الإنسان موجود» بلحاظ الحمل الأوّلي قضيّة كاذبة، كما أنّ قضيّة «الإنسان غير موجود» بهذا اللحاظ قضيّة كاذبة، وهكذا في سائر المتناقضات، فمعنى قولهم: الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي، لا مطلوبة ولا غير مطلوبة، عبارة عن أنّ المطلوب ليس تمام الماهيّة ولا جزء الماهيّة، كما أنّ كونها غير مطلوبة ليس كذلك، وهكذا، فكلّ ذلك مربوط بمقام الحمل الأوّلي الذاتي.

وأمّا البحث في مسألة تعلّق الأمر بالطبائع والماهيّات فلا شكّ في أنّه مربوط بمقام الحمل الشائع الصناعي، وملاكه اتّحاد الموضوع والمحمول في الوجود، وأنّ الموضوع مصداق من مصاديق المحمول، مثل: «زيد إنسان»، فإذا قلنا: ماهيّة الصلاة مطلوبة لا يكون معناه المطلوبيّة داخلة في ماهيّة الصلاة، بل معناه أنّ ماهيّة الصلاة تكون من مصاديقها، كما أنّ الجسم يكون من إحدى مصاديق الأبيض. فالبحث في أنّ الأمر متعلّق بالماهيّة كعروض البياض بالجسم وعدمه، لا أنّ الطلب دخيل في الماهيّة. فالدليل لا ينطبق على المدّعى؛ إذ المدّعى عبارة عن أنّ الأمر لا يتعلّق بالطبيعة، والدليل عبارة عن أنّ الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي، فأصل مدّعى صاحب الكفاية صحيح؛ بأنّ القائل بتعلّق الأوامر بالطبائع مراده وجود الطبيعة، والقائل

بتعلّقها بالأفراد مراده الأفراد مع الخصوصيّات الفرديّة. فالنزاع في أنّ العوارض المشخّصة داخلة في مطلوب المولى أم لا، مع قبول كلاهما أنّ الطلب يتعلّق بوجود الطبيعة.

ولكنّ البحث ههنا في أنّ المادّة تدلّ على نفس الماهيّة والهيئة تدلّ على البعث والتحريك، فلا شيء آخر يدلّ على الوجود.

ونُسب إلى صاحب الفصول[1] أنّه قال بأنّ الوجود جزء مفاد الهيئة ـ أي وضعت هيئة الأمر لطلب الوجود ـ فمجموع الهيئة والمادّة تدلّ على طلب وجود الماهيّة.

ولنا طريق آخر لعلّه يطابق الواقع، وهو كما مرّ أنّ البعث والتحريك على قسمين: أحدهما: البعث والتحريك الحقيقي، والآخر: البعث والتحريك الاعتباري. والثاني في الحقيقة قائم مقام الأوّل، وإذا سمعنا تحقّق البعث والتحريك الحقيقي فنفهم أنّه متوجّه إلى وجود مبعوث إليه، مع أنّ الألفاظ لا تدلّ عليه، مثل: «زيد بعث عمراً إلى السوق»، واستفادة الوجود من هذا منوط بالدلالة الالتزاميّة لا الوضعيّة؛ إذ لا يمكن البعث والتحريك الحقيقي إلى غير جانب الوجود عقلاً.

وهذا المعنى يجري بعينه في البعث والتحريك الاعتباري أيضاً؛ إذ كما أنّه لا معنى لاعتبار الملكيّة بدون المالك والمملوك في عالم الاعتبار كذلك لا معنى للبعث والتحريك الاعتباري بدون الوجود، خصوصاً على القول بأصالة الوجود، واللابدّيّة العقليّة حاكمة بالملازمة بين المبعوث إليه والوجود، بل العرف أيضاً يستفيد من قول المولى لعبده: «سافر إلى طهران» أنّه بعثه إلى

---

(١) الفصول الغروية: ٧١.

إيجاد السفر إلى «طهران»، فالعرف أيضاً يساعد العقل في هذه المسألة، فما ادّعاه المحقّق الخراسانيّ صحيح، ولكن من هذا الطريق لا من الطريق الذي ذكره.

وهذا فَتْحُ باب لنا في أصل بحث دلالة الصيغة على المرّة أو التكرار وعدمها؛ إذ لا شكّ في أنّ المقصود من الدلالة ههنا الدلالة اللفظيّة والوضعيّة، سواء كان النزاع مربوطاً بالهيئة أو بالمادّة أو بالمجموع، وحينئذٍ يظهر ما هو التحقيق في المسألة من أنّه لا ارتباط للمرّة والتكرار بالدلالة اللفظيّة، فإنّ لهما عنوان الوصفيّة للوجود، فإذا كان الموصوف خارجاً عن الدلالة اللفظيّة ـ كما مرّ آنفاً ـ فكيف الحال بالنسبة إلى وصف الوحدة والتكرّر؟! بل الوصف خارج عنها بطريق أولى، ولا يعقل أن يكون الموصوف خارجاً عن مفاد الصيغة والوصف داخلاً فيه كما لا يخفى، فلا مجال للنزاع بأنّه هل الصيغة تدلّ على المرّة أو التكرار أم لا.

ويمكن أن يقال: إنّه كما يستفاد أصل الوجود عن طريق العقل واللابدّيّة العقليّة كذلك يستفاد قيد المرّة أو التكرار أيضاً عن طريق اللابدّيّة العقليّة، وإن كان هذا خلاف الظاهر إلّا أنّه يكفي للإيصال إلى المرّة أو التكرار.

ولكنّه مخدوش؛ بأنّ اللابدّيّة العقليّة تحتاج إلى الملاك كما تحقّق في المبعوث إليه من أنّه مربوط لا محالة بالوجود، وليست اللابدّيّة العقليّة أو العرفيّة زائدة حتّى تقتضي تحقّق القيد بالوحدة أو التكرار أيضاً.

وأمّا إذا كان الوجود داخلاً في مفاد الهيئة من حيث الوضع ـ كما قال به صاحب الفصول ـ ففي بادئ النظر وإن كان النزاع معقولاً بأنّ الوجود المتحقّق في مفاد الهيئة هل هو عبارة عن الوجود المطلق أو الوجود المقيّد بالوحدة أو

التكرار، إلّا أنّ تماميّة هذا الكلام متوقّف على تسليم جهتين: إحداهما: دخالة الوجود في مفاد الهيئة لغةً، أي وضع هيئة «افعل» للبعث والتحريك إلى وجود مبعوث إليه بحسب اللغة، مع أنّه ليس كذلك واقعاً.

والثانية: عدم ورود الإشكال الذي أورده الإمام‏ من اجتماع اللحاظين الآلي والاستقلالي في آنٍ واحد في كلمة واحدة، مع أنّه أيضاً وارد ولا يكون قابلاً للدفع.

وبالنتيجة لا دلالة لصيغة الأمر بمجموعها على المرّة ولا على التكرار.

ثمّ إنّ إتيان المكلّف في مقام الامتثال بوجود واحد من وجودات الطبيعة يكفي في تحقّق المأمور به قطعاً، فإنّ مفاد صيغة الأمر عبارة عن البعث والتحريك الاعتباري إلى إيجاد الطبيعة، وهو يتحقّق بإيجاد فرد واحد منها في الخارج، إنّما الكلام في إيجاد المكلّف في مقام الامتثال أفراداً متعدّدة، سواء كان بصورة عرضيّة ـ كعتق عبيده بصيغة واحدة بعد حكم المولى بوجوب عتق العبد ـ أو كان بصورة طوليّة كعتق عبيده تدريجاً فرداً بعد فرد، ولا بحث في تحقّق الامتثال وعدمه بها؛ لأنّه إذا كان إيجاد فرد واحد منها موجباً لتحقّق الامتثال، فإيجاد الأفراد المتعدّدة بطريق أولى يكون كذلك، بل البحث في أنّ إيجاد أفراد متعدّدة يعدّ امتثالاً واحداً أو يعدّ امتثالات متعدّدة، وثمرته تظهر في استحقاق المثوبة من حيث وحدته وتعدّده.

أمّا الأفراد العرضيّة فتكون فيها أقوال ثلاثة: بأنّها تكون بمجموعها امتثالاً واحداً كما قال به أُستاذنا الأعظم السيّد الإمام‏[1]، أو يكون كلّ منها فرداً مستقلّاً للامتثال كما قال به أُستاذنا السيّد البروجردي‏[2]، أو هو تابع لقصد

---

(١) تهذيب الأصول ١: ١٧٢ـ ١٧٣.

(٢) المصدر السابق ١: ١٢٤.

الممتثل كما نقل عن المحقّق الخراساني؛ في درسه، وإن يستفاد من عبارة الكفاية[١] القول الأوّل؛ إذ يقول: فيكون إيجاد الطبيعة في ضمن الأفراد كإيجادها في ضمن الواحد.

وقال المرحوم البروجردي؛ في مقام الاستدلال: إنّ الطبيعة متكثّرة بتكثّر الأفراد، ولا يكون فردان أو أفراد منها موجودة بوجود واحد؛ لأنّ المجموع ليس له وجود غير وجود الأفراد، فكلّ فرد محقّق للطبيعة، ولمّا كان المطلوب هو الطبيعة بلا قيد بالمرّة أو التكرار فحينئذٍ إذا أتى المكلّف بأفراد متعدّدة فقد أوجد المطلوب في ضمن كلّ فرد مستقلاً، فيكون كلّ فرد امتثالاً برأسه كما هو موجود برأسه وبنفسه، نظير ذلك الواجب الكفائي حيث إنّ الأمر فيه متعلّق بنفس الطبيعة، ويكون جميع المكلّفين مأمورين بإتيانها، فمع إتيان واحد منهم يسقط الوجوب عن الباقي. وأمّا لو أتى به عدّة منهم دفعة فيعدّ كلّ واحد ممتثلاً، ويحسب الكلّ امتثالاً مستقلاً لا أن يكون فعل الجميع امتثالاً واحداً. هذا تمام كلامه على مانقل عنه الإمام ﷺ.

وقال الإمام؛[٢] في مقام جوابه بما حاصله: إنّ الملاك في وحدة الامتثال وتعدّده عبارة عن وحدة التكليف وتعدّده، فإن كان التكليف واحداً فالامتثال أيضاً واحد، وإن كان التكليف متعدّداً فالامتثال أيضاً متعدّد، إلّا أنّ لتعدّد التكليف طرقاً متعدّدة، فقد يكون بنحو الصلاة والصوم... وتعدّد التكليف فيها بتعدّد عناوين المكلّف به، وقد يكون تعدّد التكليف بنحو العامّ الاستغراقي، مثل: «أكرم كلّ عالم»، والحكم فيه ينحلّ ويتعدّد بتعدّد مصاديق

---

(١) كفاية الأصول ١: ١٢١.

(٢) مناهج الوصول إلى علم الأصول ١: ٢٨٩ ـ ٢٩١.

العالم، فيكون إكرام كلّ فرد واجباً برأسه، ولذا يمكن الامتثال والموافقة بالنسبة إلى بعض الأفراد والمخالفة بالنسبة إلى البعض الآخر. فإذاً الامتثال فرع الطلب، كما أنّ العقوبة فرع ترك المطلوب، فلا يمكن الامتثالات مع وحدة الطلب ولا استحقاق عقوبة واحدة مع كثرته.

أضف إلى ذلك أنّ قياس ما نحن فيه على الواجب الكفائي قياس مع الفارق؛ لأنّ البعث في الواجب الكفائي يتوجّه إلى عامّة المكلّفين بحيث يصير كلّ مكلّف مخاطباً بالحكم، فهناك طلبات كثيرة وامتثالات عديدة، لكن لو أتى به مكلّف واحد منهم يسقط التكليف عن الباقي؛ لحصول الغرض وارتفاع الموضوع، وإن تركوها رأساً لعوقبوا جميعاً، وإن أتاها الجميع دفعة فقد امتثلوا كافّةً؛ لكون كلّ فرد منهم محكوماً بحكمه ومخاطباً ببعثه المختصّ، بخلاف المقام.

وأضعف من ذلك ما نقل عن درس المحقّق الخراساني؛ إذ لا دخل للقصد وعدمه بدون العمل لا في أصل الامتثال ولا في تعدّده ووحدته.

فالحقّ أنّ تعدّد الامتثال ووحدته يدور مدار تعدّد التكليف ووحدته كما قال به الإمام.

هذا في الأفراد العرضيّة، وأمّا البحث في الأفراد الطولية فقد يكون غرض المكلّف من الإتيان بالفرد الثاني تبديل الامتثال، وقد يكون غرضه منه تكميل الامتثال ليعدّ الإتيانان امتثالاً واحداً.

وكان لصاحب الكفاية[1] في هذه الصورة تفصيل، وهو أنّه إذا كان امتثال الأمر علّة تامّة لحصول الغرض الأقصى بحيث يحصل بمجرّد الامتثال فلا يبقى معه مجال لإتيانه ثانياً بداعي امتثال آخر أو بداعي أن يكون الإتيانان امتثالاً

(١) كفاية الأصول ١: ١٢١ ـ ١٢٢.

واحداً؛ لما عرفت من حصول الموافقة بإتيان الطبيعة مرّة وسقوط الغرض معها، وسقوط الأمر بسقوطه، فلا يبقى مجال لامتثاله أصلاً.

وأمّا إذا لم يكن الامتثال علّة تامّة لحصول الغرض الأقصى ـ كما إذا أمر بإتيان الماء ليشرب أو يتوضّأ فأُتي به ولم يشرب أو لم يتوضّأ فعلاً ـ فلا يبعد صحّة تبديل الامتثال باتيان فرد آخر أحسن منه بل مطلقاً.

هذا، والحقّ أنّ هذا التفصيل ليس بتام؛ لأنّ الغرض الأقصى الذي له دخل في الأمر عبارة عمّا يترتّب على فعل المكلّف، لا ما يترتّب على فعل المأمور والآمر معاً، وهو جعل العبد الماء تحت اختيار المولى، فيكون فعل المكلّف علّة تامّة لتحقّق هذا الغرض، وإذا تحقّق الغرض يسقط الأمر، فكيف يمكن أن تتحقّق طبيعة المأمور به في ضمن الفرد الأوّل ومع ذلك لم يحصل الغرض الأقصى؟!

وبالنتيجة إذا تحقّق الفرد الأوّل يحصل الغرض، وإذا حصل الغرض فلا يبقى محلّاً للفرد الثاني؛ إذ لا أمر في البين بعد حصول الغرض، وأمّا فعل المولى من الشرب والوضوء وعدمهما فلا دخل له بالامتثال. هذه نتيجة البحث في الأفراد الطوليّة، وبه يتمّ الكلام في المرّة والتكرار.

المبحث الثامن

في الفور والتراخي

اختلف العلماء في أنّ صيغة الأمر هل تدلّ على الفـور أو التراخـي أو لا دلالة لها على الفور ولا على التراخي؟ لا يخفى أنّ مقصود القائل بالفور تقيّد مفاد الصيغة به وأنّ الفور واجب، ومقصود القائل بالتراخي تـقيّده بـه وأنّ التراخي واجب، ومقصود القائل بعدم دلالتها عليهما عدم تقيّدها بهما وأنّهما معاً جائزان كما قال به صاحب الكفاية[1]، ويجري ههنا جميع ما مـرّ في مبحث المرّة والتكرار، إلّا ما أشكل به الإمام من أنّ النزاع إن كان مربوطاً بالهيئة فيستحيل تعلّق البعث والتحريك مكرّراً بطبيعة واحدة تأسيساً بـلا فرق زماناً ومكاناً؛ إذ لا مانع من تعلّقه بها متراخياً.

واختار عدّة من المحقّقين القول الثالث من الأقوال، واستدلّوا عليه بالتبادر، وأنّ ما ينسبق من الصيغة إلى الذهن عبارة عن طلب الطبيعة والماهيّة، بلا دلالة على تقييدها بالفور أو التراخي، وقد مرّ أنّ قيد الإيجاد أيضاً ليس جزء مدلول الصيغة، بل تدلّ اللابدّيّة العقليّة والعرفيّة بدخله فيه، خلافاً لما نُسب

---

(1) كفاية الأصول ١: ١٢٢.

إلى صاحب الفصول[1]، ويؤيّده أنّ الفور والتراخي من قيود الزمان، وكما أنّ المكان لا يتبادر منها كذلك الزمان لا ينسبق إلى الذهن.

والقائل بالفور بعد تسليم هذا الانسباق يقول: إنّ لنا طرقاً أُخر لاستفادة الفوريّة لا في جميع الأوامر، بل في الأوامر الشرعيّة فقط:

أحدها: ما حكيناه عن المحقّق الحائري‌ﷺ فيما مضى، ومن الآثار المترتّبة عليه الفوريّة في هذا المبحث، وهو أنّ العلل الشرعيّة كالعلل التكوينيّة في جميع الأحكام والآثار والخصوصيّات، ومن الآثار المتحقّقة في العلل التكوينيّة فوريّة ترتّب المعلول على علّته وعدم انفكاك المعلول عنها خارجاً، وهكذا في العلل الشرعيّة، فإذا تحقّقت العلّة الشرعيّة يتحقّق المعلول الشرعي، ومن العلل الشرعيّة الأوامر، فبمجرد تحقّق الأوامر الشرعيّة لابدّ من تحقّق المعلول فوراً بواسطة المكلّف.

وجوابه: تقدّم أنّه لا دليل على هذا التشبيه، سيّما التشبيه بجميع الآثار التي منها تحقّق المعلول بتحقّق العلّة، فهو ادّعاء بلا دليل.

على أنّ لنا دليلاً على خلافه، وهو أنّه لا يقدر أحد ـ سوى الباري ـ على سلب العلّيّة عن العلّة التكوينيّة، ولكن في الواجبات الشرعيّة نحن نرى كثيراً ممّا تحقّق الوجوب فعلاً، مع أنّ الواجب لا يتحقّق إلّا بعد مدّة مديدة كما في الواجب المعلّق مثل الحجّ؛ لأنّ وجوبه يتحقّق بمجرّد تحقّق الاستطاعة، ولذا يجب على المكلّف الإتيان بالمقدّمات، وأمّا الواجب فلا يتحقّق إلّا في الموسم، فانتقض هذا الدليل العقلي أو شبه العقلي بهذا المورد؛ بأنّ القول بالواجب المعلّق يستلزم التفكيك بين العلّة والمعلول الشرعي.

---

(١) الفصول الغروية: ٧١.

وثانيها: أنّ عدّة من الآيات تدلّ على الفوريّة كقوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾[١] و ﴿فَاسْتَبِقُواْ ٱلْخَيْرَٰتِ﴾[٢].

وتقريب الاستدلال: أنّ الآيتين تدلّان على وجوب المسارعة والاستباق إلى سبب المغفرة والخير؛ إذ لا معنى للاستباق والمسارعة إلى نفس المغفرة والخير بعد كونهما من أفعاله تعالى، ولا سبب لهما أعظم من الواجبات وامتثال أوامره تعالى، فيجب إتيانها وإطاعة الأوامر فوراً.

وأجابوا عن هذا الاستدلال بأجوبة متعدّدة، بعضها مختصّ بآية واحدة ولا يجري في الأُخرى، وبعضها الآخر مشترك بين الآيتين.

وأمّا الجواب الاختصاصي عن الآية الأُولى فهو: أنّ وجوب المسارعة في الآية لا ينحصر بسبب المغفرة؛ إذ يقول الله تعالى في ذيل الآية: ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾، والظاهر أنّ المعطوف مغاير مع المعطوف عليه. وبعد أن لا يكون لنا تكليف بعنوان المسارعة إلى الجنّة في مقابل سائر التكاليف الإلهيّة يستفاد أنّ الأمر في الآية إرشادي ولا يدلّ على الوجوب، ولا يعقل أن يكون الأمر بالنسبة إلى المعطوف عليه مولويّاً وبالنسبة إلى المعطوف إرشاديّاً، فلا محالة يحمل الأمر بالسرعة في كلتا الجملتين على الإرشادي.

وأمّا الجواب المشترك بين الآيتين فهو يجري في الآية الأُولى بأنّ هيئة «سارعوا» تكون من باب المفاعلة، ويتعلّق اللحاظ فيه بالطرفين، فأوجب الله تعالى بالآية المسارعة والمسابقة إلى فعل المأمور به بين المكلّفين، وهذا المعنى

---

(١) آل عمران: ١٣٣.

(٢) البقرة: ١٤٨.

لا يجري في الواجبات العينيّة كالصلاة والصوم والحجّ وأمثال ذلك؛ إذ الواجب فيها إتيان كلّ واحد من المكلّفين وظيفته بلا دخل له بوظيفة سائر المكلّفين، ولا معنى للمسارعة لكلّ واحد منهم على الآخر بالنسبة إلى وظيفته، وحركة المتديّنين سريعاً في أوّل الوقت إلى المساجد تكون لإدراك فضيلة الجماعة وأوّل الوقت لا لمسابقة بعضهم البعض الآخر.

وإنّما يجري هذا الاستدلال في الواجبات الكفائيّة فقط، فإنّ غرض المولى فيها يتحقّق بعمل شخص واحد، فإن خالف الجميع يكون مستحقّاً للعقوبة، وإن وافق أحد منهم يصدق عليه عنوان المطيع ويستحقّ المثوبة، ولا يصدق على سائر المكلّفين عنوان العاصي ولا عنوان المطيع ولا يستحقّون المثوبة ولا العقوبة، فيصدق ههنا عنوان المسارعة.

وهكذا في آية: ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ إلّا أنّ السبق واللحوق يستفاد من مادّة السبق لا من هيئته، فالاستدلال بها يصحّ في الواجبات الكفائيّة فقط لا العينيّة، ولا معنى للسبق إلى الصلاة والصوم وأمثال ذلك.

ويمكن أن يقال: إنّ دلالة الآيتين على وجوب المسارعة والفوريّة في الواجبات الكفائيّة كافية في الاستدلال، فإنّا نستفيد بضميمة عدم القول بالفصل وجوب الفوريّة في الواجبات العينيّة أيضاً، ويثبت المدّعى.

وفيه: **أوّلاً**: أنّه لا يستفاد من ارتباط الآيتين بالواجبات الكفائيّة وجوب المسارعة والاستباق، وأنّ في كلّ واحد من الواجبات الكفائيّة يتحقّق تكليفان: أحدهما: أصل الواجب، وثانيها: المسارعة إليه، بل التكليف واحد، ولكنّ المسارعة والاستباق إليه راجح ومستحبّ.

وثانياً: أنّ الاستباق والمسارعة لا يكون بمعنى الفوريّة؛ لأنّ الاستباق

والمسارعة يصدق مع التراخي أيضاً؛ لأنّ إتيان بعض المكلّفين العمل قبل بعض الآخر يصدق أنّه استبق العمل بالنسبة إلى غيره، فلا يستفاد من الآيتين الدلالة على الفوريّة قطعاً.

ومع قطع النظر عن هذه الإشكالات نبحث أيضاً في أنّ ظهور آية ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ في العموم لا يكون قابلاً للمناقشة، فإنّ دلالة الجمع المحلّى باللام على العموم متّفق عليه، فيكون مفاد الآية: واستبقوا إلى كلّ ما هو خير، وهذا يوجب الإشكال من حيث شمولها المستحبّات كما سيأتي.

وأمّا الاستدلال بآية: ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ فهو مبتنٍ على أن يكون لفظ السبب مقدّراً؛ إذ المغفرة من أفعاله تعالى، ولا معنى للسرعة إلى فعل الغير، فلابدّ أن يكون المقدّر ما هو فعل المكلّف وهو السبب، وهذا أيضاً يكون قابلاً للمناقشة؛ بأنّ فعل الغير على قسمين: فإنّه قد لا يكون مربوطاً بهذا المكلّف بوجه، وحينئذٍ لا معنى للسرعة إلى هذا النحو من فعل الغير، وقد يكون مربوطاً بالمكلّف في عين كونه من أفعال الغير، وحينئذٍ لا مانع من أن تكون السرعة إلى فعل الغير واجباً بلحاظ هذا الارتباط، كقولنا للطالب مثلاً: «اسرع إلى الشهريّة»، مع أنّ إعطاء الشهريّة فعل الغير، ولكنّ طرف إضافة الإعطاء هو الطالب، ولذا يصحّ هذا القول له، والمغفرة أيضاً من هذا القبيل؛ إذ يصحّ أنّ المغفرة فعل الله تعالى.

وأمّا بلحاظ ارتباطه بالمكلّفين فلا مانع من قولنا: «اسرعوا إلى مغفرة من ربّكم». هذا أوّلاً.

على أنّه يرد على كلا فرضي التقدير وعدمه إشكال مهمّ آخر، وهو أنّه لو فرضنا عدم التقدير في الآية فتكون المغفرة نكرة موصوفة، ومعناها: سارعوا

إلى مغفرة موصوفة بأنّها من ربّكم، ومعلوم أنّ النكرة الموصوفة ليست من الألفاظ الدالّة على العموم.

وإن فرضنا كون السبب مقدّراً وكان معناها: «واسرعوا إلى سبب المغفرة» فيكون سبب المغفرة نكرة مضافة، وهي أيضاً لا تكون من الألفاظ الدالّة على العموم، وإن كانت هي أقرب إلى العموم.

ولو فرضنا دلالة النكرة مضافة إلى العموم بخلاف النكرة الموصوفة، فهل تعامل مع مثل الآية معاملة النكرة المضافة، أو تعامل معاملة النكرة الموصوفة؟ لعلّ الملاك فيه ما هو ظاهر اللفظ لا ما هو المقدّر.

ويؤيّد عدم دلالة الآية على العموم اختلاف المفسّرين في تفسير الآية، بأنّ المقصود من المغفرة الصلوات اليوميّة عند بعض، والدخول في الصفّ الأوّل من الجماعة عند بعض، والسرعة في الاقتداء ـ أي في الصلوات ـ عند بعض، والتوبة عند بعض، والجهاد في سبيل الله عند بعض، والإخلاص في العمل عند بعض، ولم يقل أحد منهم بدلالتها على العموم، وأنّها لا تنحصر بالمصاديق، فإن لم تدلّ على العموم ينهدم أساس الاستدلال.

ومع قطع النظر عن الإشكالات وفرض دلالة كلتا الآيتين على العموم يرد عليه:

أوّلاً: أنّه لا شكّ في كون المستحبّات كالواجبات خيراً، وهكذا في سببيّتها للمغفرة، بل تكون سببيّتها للمغفرة أولى من بعض الواجبات، فلا يمكن خروج المستحبّات بحسب الدلالة اللفظيّة عن الآيتين، فكيف يمكن الالتزام بوجوب الاستباق إليها مع أنّها من العناوين المستحبّة؟!

وثانياً: أنّ الفوريّة والاستباق في أكثر الواجبات أيضاً ليس بواجب

ـكالصلاة والزكاة مثلاً ـ وأمّا الواجبات المضيّقة ـكالصوم ـ فلا معنى للفوريّة فيها، فيبقى تحت الآيتين عدّة من الواجبات كـالحجّ والجـهاد في سـبيل الله خصوصاً إن كان دفاعيّاً. وعلى هذا إن حمـلنا الآيـتين مـع عـمومها عـلى الوجوب يلزم تخصيص الأكثر، وهو مستهجن، مع أنّ لحن الآيتين وسياقها آبٍ عن التخصيص، ولا يكون قابلاً له، فلا محـالة يتعيّن القول بـعدم دلالة الآيتين على الوجوب؛ لدفع هذه المحذورات، وإن دلّتا من حيث الهيئة عـلى الوجوب.

وأشكل على الاستدلال بآية ﴿فَاسْتَبِقُواْ ٱلْخَيْرَٰتِ﴾ بأنّه سلّمنا أنّ هـيئة الأمر وضعت للبعث والتحريك الوجوبي، إلّا أنّ ههنا قرينة عقليّة تمنع مـن حملها عليه؛ إذ الاستباق والتقدّم بالنسبة إلى الخيرات لا بالنسبة إلى المكلّفين، فكأنّه يقول: «قدّموا بعض الخيرات على بعض»، والملاك في التقديم عبارة عن نفس الاتّصاف بالخيريّة ونفس انطباق عنوان الخير، ولم تـلاحظ في الآيـة المراتب الشديدة والضعيفة، وليس ملاك الاستباق كون الخير في المرتبة القويّة، بل الملاك نفس الاشتراك في الخيريّة.

وأمّا في مقام العمل فلا محالة يتحقّق التقدّم والتأخّر؛ إذ المـفروض عـدم إمكان الجمع بين جميع الخيرات في آنٍ واحد، وإذا كان الأمر كذلك فالسؤال المطروح: ما مزيّة المتقدّم على المتأخّر وما نقص المتأخّر بالنسبة إلى المتقدّم، مع أنّهما مشتركان في أصل الملاك، وصدق عنوان الخيريّة عليهما سواء؟ وعلى هذا إن حملنا الهيئة في الآية على وجوب الاستباق يلزم من وجوب الاستباق إلى الخير الأوّل عدم وجوب الاستباق إلى الخير الثاني، فيلزم من وجـوده عدمه، وهو محال، وهذه القرينة العقليّة توجب رفع اليد عن مفاد الهيئة.

ولا يستفاد من كلام المستشكل بعد عدم الحمل على الوجوب معنى آخر، ولعلّ مراده الحمل على الاستحباب، مع أنّ الإشكال يجري بعينه في هذا الفرض أيضاً؛ إذ الملاك في استحباب الاستباق هو الاتّصاف بالعناوين الخيريّة، فبعد اشتراك المتأخّر والمتقدّم في أصل الملاك يلزم من استحباب الاستباق إلى الخير المتقدّم عدم استحباب الاستباق إلى الخير المتأخّر.

ولعلّ مراده الحمل على الإرشاد؛ بأنّ العقل يحكم بحسن الاستباق إلى الخيرات، والآية الشريفة تدلّ على هذا المعنى إرشاداً، وهذا الحمل أولى من الحمل على الاستحباب.

وهذا البيان مخدوش: **أوّلاً**: بأنّ ما يتّصف بالسبق عبارة عن المكلّفين لا الخيرات، والظاهر من الآية أنّه يجب على كلّ مكلّف أن يستبق الخير من مكلّف آخر، لا أنّه يجب عليه أن يستبق إلى بعض الخيرات بالنسبة إلى بعضها الآخر. فالمسابقة بين المكلّفين، كما مرّ ذكره في الواجب الكفائي.

وثانياً: أنّه لو سلّمنا وفرضنا أنّ الاستباق في الآية تكون بين الخيرات فلا يثبت المدّعى أيضاً. فإنّ مجرّد عدم إمكان الجمع لا يوجب رفع اليد عن الوجوب والالتزام بالحمل على الإرشاد، بل تصل النوبة إلى جريان قواعد باب التزاحم كمسألة إنقاذ الغريقين والصلاة والإزالة؛ لأنّ القاعدة تقتضي في مثل هذه الموارد تقدّم الأهمّ أو محتمل الأهمّيّة، وفي صورة عدمهما كان المكلّف مخيّراً. فيكون مفاد الهيئة في الآية من مصاديق باب المتزاحمين، ويبقى على ظاهره بدون الحمل والتوجيه.

وثالثاً: أنّ الأمر الإرشادي تابع لما حكم به العقل من اللزوم أو الحسن قبل الأمر، وفي مورد الآية صحيح أنّ العقل يحكم بالحسن، إلّا أنّه يحكم

بحسن الاستباق إلى الخير في مقابل تركه، لا أنّه يحكم بحسن الاستباق إلى بعض الخيرات بالنسبة إلى بعضها الآخر، كما أنّ العقل في مورد آية: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ﴾ يحكم بلزوم إطاعة الله تعالى قبل الأمر، فالأمر في الآية أيضاً يرشد إلى هذا المعنى.

على أنّه يجري إشكال الاستحالة في هذا الفرض أيضاً؛ إذ العقل يحكم بحسن الاستباق إلى الخيرات، والملاك عبارة عن صدق عنوان الخير بلا دخل للمراتب فيه، فلا محالة يتحقّق في مقام العمل التقدّم بالنسبة إلى البعض والتأخّر إلى بعض آخر، فما الفرق بين الخير المتقدّم والمتأخّر؟ فيلزم من وجوده عدمه، وهو محال، فلا تدلّ الآية على الإرشاد، كما أنّه لا تدلّ على الوجوب والاستحباب، وهذا أمر غير معقول.

فتحقّق ممّا ذكرنا أنّه لا دليل لنا من اللغة على دلالة مطلق الأوامر على الفوريّة ولا من الآية والرواية؛ لدلالة خصوص الأوامر الشرعيّة عليها، ولذا بطل القول بالفور بمعنى التقيّد به، كما بطل القول بالتراخي بمعنى التقيّد به.

استمراريّة الفوريّة وعدمها

وذكروا في ذيل بحث الفور والتراخي مطلباً بعنوان التتمّة والتكملة، وهو أنّه على القول بالفور بنحو التقيّد في مطلق الأوامر أو في خصوص الأوامر الشرعيّة، فهل مقتضى الأمر الإتيان بالمأمور به فوراً ففوراً بحيث لو عصى لوجب عليه الإتيان به فوراً في الزمان الثاني أو لا؟ وجهان مبنيّان على أنّ مفاد الصيغة على هذا القول هو وحدة المطلوب أو تعدّده.

توضيح ذلك: أنّ القيد والمقيّد قد يكون بنحو وحدة المطلوب بحيث إن

انتفى القيد ينتفي المقيّد رأساً، كما إذا قال المولى: اعتق رقبة مؤمنة ـ مثلاً ـ وأحرزنا من الخارج وحدة مطلوبه وغرضه، وقد يكون بنحو تعدّد المطلوب كما في الصلوات اليوميّة المقيّدة بالأوقات الخمسة، فإنّه كان للمولى فيها مطلوبان: أحدهما: أصل صلاة الظهر ـ مثلاً ـ والآخر: إيقاعه في وقت خاصّ، فإن فات القيد يبقى المقيّد بحاله، فأمر ما نحن فيه دائر بين وحدة المطلوب بمعنى كون الفوريّة مقوّمة لأصل المصلحة؛ بحيث تفوت بفوات الفوريّة، وتعدّد المطلوب بمعنى أن يكون هناك مصلحة قائمة بذات الفعل ومصلحة اُخرى قائمة بإيقاعه فوراً.

ومن المعلوم أنّ نهاية ما يستفاد من الآيتين عبارة عن نفس التقيّد، ودلالتهما على مطلوبيّة الطبيعة فوراً، لا كيفيّة التقيّد ونوعه، فتصل النوبة إلى الاُصول اللفظيّة والعمليّة، ويمكن أن يقال في مقام التمسّك بالأصل اللفظي: إنّ مقتضى الإطلاق عدم الوجوب في الزمان الثاني؛ لأنّه كما أنّ أصل التكليف يحتاج إلى البيان والتعرّض كذلك تحقّقه في الزمان الثاني يحتاج إلى البيان والتعرّض، وبعد تماميّة مقدّمات الحكمة وعدم تعرّضه له يستفاد عدم وجوبه في الزمان الثاني.

وإذا لم يكن إطلاق في البين ووصلت النوبة إلى الاُصول العمليّة فكان ههنا طريق لجريان الاستصحاب بنحو الكلّي من القسم الثاني؛ بأن نقول: بعد توجّه التكليف من المولى إلينا وحصول اشتغال ذمّتنا ودوران الأمر بين وحدة المطلوب ـ بحيث إن انتفى القيد ينتفي أصل التكليف ـ وتعدّد المطلوب ـ بحيث إن خالف القيد يبقى أصل التكليف ـ فنشكّ في بقاء التكليف وعدمه، فلا مانع من استصحاب أصل التكليف، كما إذا نذر أحد الحجّ مقيّداً بهذه

السنة ثمّ خالفه، فلا محالة نشكّ في وجوب قضائه في السنوات الآتية، والاستصحاب طريق لبقاء وجوب القضاء، ففي ما نحن فيه أيضاً بعد الإخلال بالفوريّة نستفيد بقاء التكليف من هذا الطريق، خلافاً لما نستفيده من الإطلاق.

الفصل الثالث

في الإجزاء

إنّ صاحب الكفاية[1] جعل عنوان هذا البحث هكذا: الإتيان بالمأمور به على وجهه -أي بجميع خصوصيّاته المعتبرة فيه- يقتضي الإجزاء، بمعنى عدم وجوب الإتيان على المكلّف ثانياً، لا إعادة ولا قضاءً. وصاحب الفصول[2] جعل العنوان فيه هكذا: الأمر بالشيء هل يقتضي الإجزاء إذا أتى بالمأمور به على وجهه أو لا؟ كالعنوان في مسألة الفور والتراخي، والمرّة والتكرار ونحوهما.

وعلى القول الأوّل تكون كلمة «يقتضي» بمعنى السببيّة والتأثير، وعلى القول الثاني تكون بمعنى الدلالة، وجعل النزاع في مدلول الأمر -أي العنوان الثاني- وإن كان مناسباً لمباحث الألفاظ، وهو الأقرب إلى الذهن في بادئ النظر وأولى من العنوان الأوّل؛ إذ لا دخل للإتيان والعمل الخارجي باللفظ، إلّا أنّه بعد التحقيق الدقيق والكامل لا يكون قابلاً للقبول، فإنّ كلمة «يقتضي» تكون على هذا التقدير بمعنى الدلالة كما قلنا، والدلالات منحصرة

---

(١) كفاية الأصول ١: ١٢٤.

(٢) الفصول الغروية: ١١٦.

بالمطابقة والتضمّن والالتزام، وكلّ ذلك ممنوع ههنا. أمّا المطابقة فلأنّ معناها أن يكون مفاد هيئة «افعل» بحسب الوضع واللغة أنّه إذا أُتي بالمأمور به على وجهه يقتضي الإجزاء.

وجوابه: أوّلاً: أنّ هذا المعنى لا يتبادر إلى الذهن بعد سماع هيئة «افعل» فمثلاً: إذا سمعنا جملة ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ لا ينسبق إلى الذهن أنّه إذا أتيتم بالصلاة مع الخصوصيّات المعتبرة فيها، فلا تجب الإعادة في الوقت ولا القضاء في خارج الوقت.

وثانياً: أنّ المعنى المطابقي عبارة عن تمام الموضوع، مع أنّا نعلم أنّ مدلول هيئة الأمر هو الطلب أو البعث والتحريك الوجوبي، وإن كان لهذه الإضافات دخلاً فيه فلابدّ من كونها بصورة الأجزاء أو القيود؛ إذ لا يمكن أن يكون الوجوب خارجاً عن الموضوع له.

وأمّا ممنوعيّة الدلالة التضمّنية فهي بدليل الأوّل؛ إذ المتبادر من الهيئة البعث والتحريك الوجوبي فقط. ولذا نفي دلالة التضمّن كالمطابقة لا يحتاج إلى الاستدلال ولم يلتزم بها أحد.

وأمّا الدلالة الالتزاميّة فإن كانت جزء الدلالة اللفظيّة فيشترط فيها الخصوصيّتان على قول، وخصوصيّة واحدة على قول آخر، والأُولى أن يكون اللزوم فيها بنحو البيّن، والثانية أن يكون البيّن بمعنى الأخصّ، ومعناه أنّ مجرّد تصوّر الملزوم كاف في تحقّق الانتقال إلى اللازم كالزوجيّة بالنسبة إلى الأربعة وسائر لوازم الماهيّة، وقال بعض: إنّه يكفي في تحقّق الدلالة اللفظيّة أن يكون البيّن بالمعنى الأعمّ، ومعناه أنّ بعد تصوّر الملزوم واللازم معاً لا تحتاج الملازمة والارتباط بينهما إلى الدليل، فيتحقّق بتصوّر الطرفين القطع بالملازمة،

ولا شكّ في أنّ الأوّل من الدلالة اللفظيّة، ولكنّ الثاني مختلف فيه.

وبعد هذا التمهيد يتّضح تقريب الاستدلال بالدلالة الالتزاميّة، فيقال: إنّ الأمر يدلّ بالدلالة الالتزاميّة على وجود مصلحة ملزمة في المأمور به، وهي أوجب في صدور الأمر عن المولى، وإذا تحقّق المأمور به في الخارج تتحقّق المصلحة الملزمة أيضاً، فلا يبق محلّ للإعادة والقضاء في الوقت أو في خارج الوقت.

ولكنّه لا يخفى أنّ صحّة هذا الكلام مبتنية على أمرين: أحدهما: أن يدلّ الأمر بالدلالة الالتزاميّة على تحقّق المصلحة في المأمور به.

وثانيهما: أن يكون البيّن بالمعنى الأعمّ أيضاً من الدلالة اللفظيّة. وكلاهما مخدوش:

أوّلاً: بأنّ عدّة من العلماء ينكرون أساس المصلحة والمفسدة كالأشاعرة، فللمولى عندهم أن ينهى عن شيء من دون أن يكون هذا الشيء مشتملاً على المفسدة، أو تكون في النهي مصلحة، وهكذا في المأمور به.

وثانياً: أنّ على القول بوجود المصلحة والمفسدة في المأمور به والمنهي عنه، وأنّ الأمر يدلّ على وجود مصلحة في البين، ولكنّه مردّد بين أن يكون في المأمور به وبين أن يكون في نفس الأوامر، مثل: الأوامر الاختباريّة والاعتذاريّة، كما أنّ في النواهي تكون مردّدة بين تحقّقها في المنهي عنه وبين تحقّق المصلحة في نفس النهي، فكيف يوجب تصوّر الأمر الانتقال إلى المصلحة الملزمة المتحقّقة في المأمور به؟! ولو فرضنا أنّ الأمر يدلّ على وجود مصلحة ملزمة في المأمور به وأنّ اللزوم بين الأمر والمصلحة يكون بنحو البين بالمعنى الأعمّ فلا يتمّ المطلوب أيضاً؛ لعدم إحراز كونه من الدلالة اللفظيّة،

فيكون عنوان صاحب الكفاية خالياً عن الإشكالات المذكورة، وأولى من عنوان صاحب الفصول.

ولابدّ لنا قبل الورود في البحث من تحرير محلّ النزاع حتّى يظهر أنّ هذا المبحث هل يكون من المباحث العقليّة أو من مباحث الألفاظ، أو قسم منه عقلي والقسم الآخر منه لفظي؟ وهو يحتاج إلى مقدّمة، وهي أنّ الأوامر على ثلاثة أقسام: الأوّل: الأمر الواقعي الأوّلي أو الاختياري، الثاني: الأمر الواقعي الثانوي أو الاضطراري، الثالث: الأمر الظاهري.

وتتحقّق في الأوّل خصوصيّتان: الأُولى: كون المكلّف مختاراً، الثانية: كون المكلّف قاطعاً بالتكليف وكونه عالماً بأنّ وظيفته كذا، كقول الشارع: «أقم الصلاة مع الوضوء إن كنت واجداً للماء».

ويتحقّق في الثاني الخصوصيّة الثانية المذكورة بخلاف الأُولى؛ إذ المكلّف لا يكون متمكّناً من الماء أو لا يكون متمكّناً من الاستفادة منه لاستلزامه الضرر أو الحرج، ولكنّه كان عالماً بالتكليف في هذه الحالة، كقوله: «أقم الصلاة مع التيمّم إن كنت فاقداً للماء».

وأمّا الأمر الظاهري فيتحقّق في مورد الشكّ في التكليف، مثلاً: لا نعلم أنّ الواجب ظهر يوم الجمعة صلاة الجمعة أو صلاة الظهر؟ وجعل الشارع في مثل هذا المورد طرقاً وأمارات وأُصولاً لتعيين وظيفة المكلّف، كجعله خبر العادل حجّة بمقتضى آية النبأ، فإذا نقل زرارة عن الصادقين عليهما السلام أنّ في يوم الجمعة صلاة الجمعة واجبة، فكانت هذه وظيفة ظاهريّة مقرّرة للجاهل من دون أن تكون مزيلة لجهله، وهكذا إن استفدناها من الاستصحاب بأنّ صلاة الجمعة في عصر حضور الإمام المعصوم عليه السلام كانت واجبة يقيناً فنشكّ في عصر الغيبة

في بقائه، فنستصحب وجوبها بمقتضى قول المعصوم‌ﷺ... «لا تنقض اليقين بالشكّ»[١]، فصلاة الجمعة وظيفة ظاهريّة للجاهل من دون أن تكون مزيلة لجهله، فنعبّر عن هذه الأحكام بالأحكام الظاهريّة.

إذا تمهّدت لك هذه المقدّمة فنقول: إنّ النزاع في مسألة الإجزاء يقع في مقامين:

الأوّل: أن يلاحظ كلّ المأمور به بالنسبة إلى أمره فهل أنّ إتيان المأمور به مع الوضوء وسائر الخصوصيّات يجزي عن الأمر الواقعي الأوّلي أم لا؟ وإتيان فاقد الماء الصلاة مع التيمّم هل يكفي عن الأمر الواقعي الاضطراري أم لا؟ وهكذا في الأمر الظاهري.

المقام الثاني: أنّ إتيان الصلاة مع التيمّم مع أنّ المكلّف كان في حال الصلاة فاقداً للماء هل يكفي عن الأمر الواقعي الأوّلي بعد أن صار في الوقت أو بعده واجداً للماء أم لا؟ وأنّ إتيان المأمور به بالأمر الظاهري ـ مثل صلاة الجمعة ـ هل يجزي عن الأمر الواقعي بعد انكشاف الخلاف في الوقت أو بعده أم لا؟ وما هو المهمّ والأساس في المسألة عبارة عن المقام الثاني المنحصر في الأمر الاضطراري والظاهري.

فظهر ممّا ذكرنا أنّ البحث في المقام الأوّل بحث عقلي؛ إذ الحاكم بالإجزاء وعدمه في مثل هذا المورد هو العقل ولا دخل للألفاظ فيه، ولا ينحصر هذا المعنى في الأوامر الشرعيّة، بل كان في الأوامر العرفيّة أيضاً كذلك، وأمّا البحث في المقام الثاني فبحث لفظي وخارج عن حدود حكم العقل، فلابدّ لنا من مراجعة أدلّة الأوامر الاضطراريّة والظاهريّة ونلاحظ أنّه يستفاد من

---

(١) الوسائل ٨: ٢١٧، الباب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣.

مفادها الإجزاء أم لا؟

فمثلاً: تكون في رواية صحيحة جملة: «أنّ التراب أحد الطهورين يكفيك عشر سنين»، كأنّه يقول: لا تتوهّم أنّ تحقّق الطهارة منحصر بالماء، بل التراب أيضاً طهور في ظرف فقدان الماء، كما أنّ الماء طهور في ظرف وجدانه، ويستفاد من هذا اللحن خصوصاً مع الدقّة في ذيل الجملة ـ أي يكفيك إلى عشر سنين ـ الإجزاء، فيرجع البحث إلى مفاد دليل الأمر الاضطراري لا إلى العقل.

وهكذا في الأوامر الظاهريّة، فلابدّ لنا من ملاحظة سياق أدلّة حجّيّة الخبر والاستصحاب من أنّ مفادها تعيين وظيفة الشاكّ في ظرف الشكّ فقط وبعد انكشاف الواقع تجب الإعادة والقضاء أم لا، فالبحث في هذا المقام متمحّض في أدلّة الأوامر الاضطراريّة والظاهريّة.

إذا عرفت هذا فالظاهر أنّه لا مانع من اجتماع المقامين المتضادّين في محلّ النزاع تحت العنوان والجامع الواحد، وهو كما ذكره صاحب الكفاية‌ﷺ: أنّ الإتيان بالمأمور به على وجهه هل يقتضي الإجزاء أم لا؟ ولكنّ المقصود منه حين البحث في المقام الأوّل أنّه هل يقتضي الإجزاء بالإضافة إلى أمره؟ وحين البحث في المقام الثاني أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري والظاهري هل يقتضي الإجزاء بالإضافة إلى الأمر الأوّلي الواقعي أم لا؟

ويمكن أن يتوهّم أنّه لا محلّ للبحث في المقام الأوّل، فإنّ المخالف فيه لا يكون من يسمع كلامه، وما هو أساس البحث والمهمّ في هذه المسألة عبارة عن المقام الثاني الذي هو بحث لفظي، فهذا مؤيّد لما ذكره صاحب الفصول في عنوان المسألة.

ولكنّه مخدوش؛ بأنّه سلّمنا أنّ أساس البحث ههنا بحث لفظي كما ذكرنا، إلّا أنّ المحور في البحث لا يكون نفس الأمر؛ إذ لا يستفاد منه لا الإجزاء ولا غيره، بل المحور فيه عبارة عن أدلّة الأمر الاضطراري والظاهري وكيفيّة دلالتها، مع أنّه جعل الموضوع في البحث نفس الأمر الاضطراري والظاهري، وبينهما بون بعيد.

ثمّ إنّ صاحب الكفاية ﷺ[1] ذكر توضيحاً للألفاظ المأخوذة في عنوان المسألة، ونحن أيضاً نتعرّضه بنحو الإشارة، ومن الألفاظ المأخوذة فيه عبارة عن لفظ «على وجهه»، وفيه ثلاث احتمالات: **الأوّل**: أن يؤتى بالمأمور به مع الخصوصيّات المعتبرة شرعاً.

وهو مخدوش؛ بأنّ «عليه» يكون على وجهه قيداً توضيحيّاً بعد دلالة نفس عنوان المأمور به على الكيفيّة المعتبرة شرعاً في متعلّق الأمر، وهو خلاف الأصل ولا يصار إليه إلّا بدليل.

الثاني: أن يؤتى به بقصد الوجه.

وهو مخدوش: أوّلاً بأنّه لا يعتبر عند الأكثر. وثانياً: بأنّه يلزم خروج التوصّليّات عن حريم النزاع، مع أنّه يجري في التوصّليّات أيضاً، فلا وجه لاختصاصه بالذكر من بين سائر القيود.

الثالث: أن يؤتى به بجميع الخصوصيّات المعتبرة فيه، سواء كانت شرعيّة أو عقليّة، وهذا هو الحقّ كما لا يخفى.

ومنها: كلمة «الاقتضاء» مع أنّا نعلم من الخارج أنّ الاقتضاء قد يكون بمعنى العلّيّة والسببيّة والتأثير كما في قولنا: النار مقتضية للحرارة، وقد يكون

---

(١) كفاية الأصول ١: ١٢٥.

بمعنى الدلالة والحكاية كما في قولنا: آية كذا مقتضية لمعنى كذا. ونعلم أيضاً أنّ معناه في المقام الأوّل من البحث عبارة عن العلّيّة والسببيّة؛ إذ العقل يحكم بعد انطباق المأتي به مع المأمور به؛ بأنّ تحقّق العمل مع خصوصيّاته علّة للإجزاء.

إنّما الكلام في المقام الثاني من البحث فهل لابدّ لنا الالتزام بكونه بمعنى الدلالة والكاشفيّة حتّى يكون لكلمة «الاقتضاء» معنيان بلحاظ المقامين من البحث؟ قال صاحب الكفاية‏(١): إنّ المراد من الاقتضاء ههنا الاقتضاء بنحو العلّيّة والتأثير لا بنحو الكشف والدلالة، ولذا نسب إلى الإتيان لا إلى الصيغة، فيكون الموضوع في كلا المقامين عبارة عن الإتيان والعمل الخارجي والإجزاء صفة له، إلّا أنّ الحاكم بالإجزاء في المقام الأوّل هو العقل، وفي الثاني دلالة دليل الأوامر الاضطراريّة والظاهريّة، فالاقتضاء ههنا أيضاً بمعنى العلّيّة والتأثير. هذا ملخّص ما أفاده‏.

واستشكل عليه أُستاذنا السيّد الإمام‏(٢) واستفاد في النتيجة أنّه لابدّ لنا من حذف كلمة «يقتضي» من عنوان المسألة، وتبديله بأنّ الإتيان بالمأمور به مجزي أم لا يكون مجزياً؟ وتقريبه مع زيادة توضيح: أنّ مسألة العلّيّة والمعلوليّة عبارة من نحو ارتباط بين الواقعيّتين بحيث يكون أُحدهما مؤثّراً في الآخر وموجداً له، وهذا المعنى لا يتحقّق في ما نحن فيه؛ لأنّ المقتضي والعلّة وإن كانت عبارة عن الإتيان بالمأمور به في الخارج وهو من الواقعيّات المسلّمة التكوينيّة، ولكنّ المقتضي والمعلول عبارة عن الإجزاء، ومعناه لغة الكفاية، أي عدم لزوم الإعادة والقضاء، فكما أنّ اللزوم أمر اعتباري كذلك

---

(١) المصدر السابق.

(٢) تهذيب الأُصول ١: ١٧٨ ـ ١٧٩.

عدمه، مع أنّ العدم التكويني لا يمكن أن يكون معلولاً؛ إذ العدم ليس بشيء حتّى يحتاج إلى العلّة؛ لأنّ العدم سواء كان عدم المضاف أو المطلق ليس له شائبة من الوجود، فالإجزاء بهذا المعنى لا واقعيّة له حتّى يكون معلولاً. وهكذا إن كان الإجزاء بمعنى سقوط الأمر، فإنّ مفاده عبارة عن البعث والتحريك الاعتباري، فكما أنّ ثبوته أمر اعتباري كذلك سقوطه أمر اعتباري.

إن قلت: إنّ الإجزاء ههنا يكون بمعنى سقوط إرادة المولى، ولا شكّ في أنّها واقعيّة تكوينيّة قائمة بالنفس كالوجود الذهني، فيتحقّق بعد تماميّة المبادئ من تصوّر المراد والتصديق بالفائدة... واقعيّة نفسانيّة باسم الإرادة، فيصحّ القول: بأنّ الإتيان بالمأمور به يكون علّة لسقوط إرادة المولى وكلاهما من الواقعيّات التكوينيّة، فيكون الاقتضاء بمعنى العلّيّة والسببيّة.

قلنا: إنّ الإتيان لا يصير علّة لانعدام الإرادة وارتفاعها لا في الإرادات التكوينيّة ولا في المولويّة التي يعبّر عنها بالتشريعيّة، أمّا في الإرادة التكوينيّة، مثلاً: إذا أردنا الاشتراك في درس فلا شكّ في انعدامها بعد الحضور فيه، فيتصوّر في بادئ الأمر أنّ حصول الغرض كان سبباً لسقوط الإرادة وذهابها، مع أنّه مستحيل؛ لأنّ الإرادة علّة لحصول الغرض، فلا يعقل أن يكون المعلول بوجوده طارداً لوجود علّته، وحلّ المسألة بأنّ الإرادة كانت من بدأ الأمر مغيّاة ومحدودة بحدّ خاصّ، فإذا حصل الغرض تسقط الإرادة لانتهاء أمدها، إلّا أنّ لها بقاءً، والإتيان بالمأمور به قد رفعها وأعدمها.

وهكذا في الإرادات التشريعيّة التي توجب صدور الأمر من المولى، فلايصحّ القول بأنّ الإتيان بالمأمور به من العبد صار علّة مؤثّرة في سقوط

الأمر، بل كانت الإرادة من الابتداء مغيّاة ومحدودة به.

والحاصل: أنّ الإجزاء سواء كان بمعنى الكفاية أو سقوط الأمر أو سقوط الإرادة لا يمكن أن تكون كلمة «يقتضي» بمعنى العلّيّة والتأثير، فالأولى دفعاً للتوهّم أن يقال: إنّ الإتيان بالمأمور به هل هو مجز أو لا؟

ولكنّ الحقّ: أنّ الإشكال المذكور مع كونه قابلاً للاستفادة العلميّة ليس بوارد على صاحب الكفاية﷫ بنظري القاصر؛ لأنّ كلمة «الاقتضاء» و«العلّيّة» قد تستعمل في لسان الفلاسفة وأهل المعقول في المباحث الفلسفيّة بلحاظ أنّ الموضوع فيها هو الوجود والواقعيّة، فيجري جميع ما حكيناه عن الإمام﷫ من أن تكون العلّيّة بمعنى الإيجاد والتأثير، وأنّ طرفي العلّة والمعلول لابدّ من كونهما واقعيّتين تكوينيّتين.

وأمّا في استعمالات الفقهاء والأُصوليين فنحن نرى كثيراً مّا استعمال كلمة «الاقتضاء» و «العلّيّة» و «السببيّة» مع أنّ العلّة والمعلول أو المعلول فقط أمر اعتباري، كقولهم: الكرّيّة علّة لاعتصام الماء عن النجاسة مع ملاقاة الماء القليل علّة لانفعاله، وإتلاف مال الغير سبب للضمان، والنكاح سبب للزوجيّة، وأمثال هذه التعابير لا تعدّ ولا تحصى في الفقه، مع أنّ الكرّيّة والاعتصام والانفعال والضمان والزوجيّة من الأُمور الاعتباريّة، ولكنّ المقصود في هذه الموارد من السببيّة والعلّيّة السببيّة الشرعيّة، وأكثر هذه الأُمور تتحقّق عند العرف والعقلاء بعنوان العلّة والسبب، وأمضاه الشرع أيضاً كالنكاح مثلاً، فمرادهم من «النكاح سبب للزوجيّة»: أنّ النكاح سبب عقلائي وعرفي وشرعي للزوجيّة، وليست العلّيّة فيها بمعنى العلّيّة الفلسفيّة، فلا مانع من كون كلمة «الاقتضاء» في ما نحن فيه بمعنى العلّيّة الشرعيّة، أي الشارع جعل

الصلاة مع التيمّم سبباً للإجزاء عن الأمر الأوّلي الاختياري، والصلاة مع الطهارة المستصحبة ـ مثلاً ـ سبباً للإجزاء عنه.

هذا بالنسبة إلى المقام الثاني من البحث، وهكذا في المقام الأوّل؛ لأنّ الحاكم بالاستقلال بأنّ عقيب إتيان المأمور به على وجهه لا يلزم تكراره كذلك ثانياً وإن كان هو العقل، إلّا أنّه كان في مورد الأمر والبعث والتحريك الاعتباري، ومجرّد كون العقل حاكماً لا يستلزم أن يكون للموضوع والمحمول واقعيّة تكوينيّة، كما أنّ نفس الإطاعة والعصيان أمران اعتباريّان مع أنّ الحاكم بهما هو العقل، فليست العلّيّة في المقام الأوّل أيضاً بمعنى العلّيّة الفلسفيّة، فيكون الاقتضاء بمعنى العلّيّة في عنوان البحث في مقابل الاقتضاء بمعنى الدلالة والكشف، وهو غير الاقتضاء بالمعنى الفلسفي، فالحقّ مع صاحب الكفاية، والإشكال غير وارد عليه.

ومنها: كلمة «الإجزاء»: والظاهر أنّ الإجزاء ههنا بمعناه اللغوي والعرفي وهو الكفاية، ولا يكون له اصطلاح خاصّ عند الأُصوليّين والفقهاء، كما قال به صاحب الكفاية[1]، وإن كان يختلف ما يكفي عنه، ولكنّه لا يوجب اختلافاً في معنى الإجزاء، فإنّ إجزاء المأمور به بالأمر الاضطراري ـ أي الصلاة مع التيمّم ـ معناه الإجزاء عن الصلاة مع الوضوء، وإجزاء المأمور به بالأمر الظاهري ـ أي الصلاة مع الوضوء الاستصحابي ـ معناه الإجزاء عن الصلاة مع الوضوء الواقعي، إلّا أنّ اختلاف ما يجزي عنه لا يوجب الاختلاف في معنى الإجزاء لغة، واستعماله ههنا في معنى آخر.

ويشهد لذلك أنّه لو استعملت كلمة «الكفاية» عوض كلمة «الإجزاء»

---

(١) كفاية الأُصول ١: ١٢٥ ـ ١٢٦.

لا يوجب الفرق في المعنى، كقولنا: الإتيان بالمأمور به على وجهه هل يقتضي الكفاية أو لا؟

ولكنّ الجمود على ظاهر الكلمات يوجب توهّم تحقّق اصطلاح خاصّ في ما نحن فيه للإجزاء، فإنّ بعض العلماء عبّر عن الإجزاء بإسقاط التعبّد به ثانياً، وبعضهم عبّر عنه بإسقاط القضاء.

ولا يخفى عليك: أوّلاً: أنّ التعبّد به ثانياً أعمّ من الأداء في الوقت والقضاء في خارج الوقت، وأمّا كلمة «القضاء» في التعبير الثاني فيحتمل أن تكون في مقابل الأداء في الوقت، وهذا المعنى مستلزم لخروج بحث الإعادة في الوقت عن مبحث الإجزاء، مع أنّه داخل قطعاً. ويحتمل أن تكون بمعنى الفعل الثانوي، فيدخل هذا البحث أيضاً فيه.

وثانياً: أنّه مرّ ذكرنا أنّ للمسألة مقامين من البحث، وهذان التعبيران يجريان فيهما قطعاً. فنقول: إتيان المأمور به بالأمر الواقعي ـ كالصلاة مع الوضوء ـ يكفي، فيسقط به التعبّد به ثانياً. كما أنّ إتيان المأمور به بالأمر الاضطراري والظاهري ـ كالصلاة مع التيمّم ـ أو مع الوضوء الاستصحابي، يكفيان، فيسقط التعبّد بهما ثانياً. هذا بالنسبة إلى المقام الأوّل.

وأمّا بالنسبة إلى المقام الثاني فنقول: إتيان المأمور به بالأمر الاضطراري ـ كالصلاة مع الوضوء ـ يكفي، فيسقط التعبّد به ثانياً، إلّا أنّه لابدّ من القول بنوع من الاستخدام في ضمير «به» إذ المراد منه في مرحلة التكرار إتيان الصلاة مع الوضوء، وهكذا في إتيان المأمور به بالأمر الظاهري.

ولصاحب الكفاية ﷺ[1] تفسير عن التعريفين بما لا يرضي صاحبه، ولا

(١) كفاية الأصول ١: ١٢٦.

يكون قابلاً للالتزام، فإنّه قال: إنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي يكـفي، فيسقط به التعبّد به ثانياً، وبالأمر الاضطراري أو الظاهري الجعلي، فيسقط به القضاء، فاختصّ التعريف الأوّل بالمقام الأوّل، والثاني بالمقام الثاني، مع أنّ كلا التعريفين يجري في مطلق الأوامر لا في أمر دون أمر.

ولعلّ ما أوجب تخصيصه التعريف الأوّل بالأمر الواقعي الأوّلي هو لزوم الاستخدام المذكور، فالتزم بذلك فراراً عن الاستخدام.

ثمّ ذكر صاحب الكفاية‌ مقدّمة مشتملة على دفع توهّمين: أحدهما: أنّ هذا النزاع عين النزاع في مسألة المرّة والتكرار، فلا وجه لإفراد كلّ منهما بالبحث، وتقريبه: أنّ الإجزاء مساوق للمرّة؛ إذ لو لم يدلّ الأمر على المرّة لم يكن الإتيان بالمأمور به مجزياً، كما أنّ عدم الإجزاء مساوق للتكرار، ولا أقلّ من تفرّع هذه المسألة على مسألة المرّة والتكرار.

وثانيهما: أنّ النزاع في هذه المسألة عين النزاع في مسألة تبعيّة القضاء للأداء؛ بأنّ دلالة الأمر على وجوب القضاء في خارج الوقت مساوقة لعدم الإجزاء؛ إذ مع فرض الإجزاء وسقوط الأمر لا وجه لوجوب قضائه، ودلالته على عدم وجوب القضاء مساوقة للإجزاء.

وجواب التوهّم الأوّل بنحو الإجمال: أنّه تحقّق في مسألة المرّة والتكرار ثلاثة أقوال: الأوّل: الدلالة على المرّة بنحو القيديّة، الثاني: الدلالة على التكرار كذلك، الثالث: عدم الدلالة ونفي كليهما، كما مرّ تفصيلها، فإن كان هذا النزاع عين ذاك النزاع أو كان متفرّعاً عليه فلا محالة يتحقّق في هذه المسألة أيضاً ثلاثة أقوال: الأوّل: إتيان المأمور به على وجهه يقتضي الإجزاء، الثاني:... لا يقتضي الإجزاء، الثالث:... لا يقتضي الإجزاء ولا يقتضي عدم الإجزاء، مع أنّه

ليس كذلك.

وأمّا الجواب عنه بنحو التفصيل والتحقيق فهو: أنّ النزاع في مسألة المرّة والتكرار صغروي؛ لرجوعه إلى تعيين المأمور به، وفي مسألة الإجزاء كبروي؛ لرجوعه إلى أنّ الإتيان به مجزٍ أو لا.

توضيح ذلك: أنّ النزاع في مسألة المرّة والتكرار وقع في تعيين المأمور به، وأنّ التقيّد بالمرّة داخل فيه، أو التقيّد بالتكرار داخل فيه، ومن البديهي أنّ مراد القائل بالتكرار هو المسمّى بالتكرار وصدق عنوانه، وهو يتحقّق بإتيان المأمور به مرّتين، فالقائل بالتكرار يقول: إنّ المأمور به ليس عبارة عن نفس العمل، بل هو عبارة عن العمل المقيّد بالتكرار، والقائل بالقول الثالث يقول: إنّ المأمور به عبارة عن نفس الطبيعة.

فبعد الفراغ من تشخيص قيود المأمور به وتعيين خصوصيّاته بدلالة الصيغة يقع النزاع في بحث الإجزاء؛ بأنّ الإتيان بالمأمور به على وجهه يعني بجميع القيود والخصوصيّات من قيد المرّة أو التكرار أو عدمهما مجزٍ أو لا، وكلّ واحد من القائلين بالأقوال الثلاثة المذكورة في المسألة السابقة كان مختاراً في اختيار كلّ واحد من القولين ـ أي الإجزاء وعدمه ـ في هذه المسألة، وهذا دليل على استقلال المسألتين.

وقال صاحب الكفاية(١) في مقام الجواب عن التوهّم الثاني بأنّ البحث في مسألة تبعيّة القضاء للأداء في دلالة الصيغة على التبعيّة وعدمها، فالبحث فيها لفظي، بخلاف هذه المسألة فإنّه كما عرفت في أنّ الإتيان بالمأمور به يجزي عقلاً عن إتيانه ثانياً أداءً أو قضاءً أو لا يجزي، فالبحث فيها عقلي، فلا عُلقة

(١) كفاية الأصول ١: ١٢٦.

بين المسألتين أصلاً.

ولكنّه ليس بصحيح فإنّا نبحث في ما نحن فيه كما مرّ في المقامين، فالبحث في المقام الأوّل بحث عقلي، وأمّا البحث في المقام الثاني فهو بحث لفظي، وقلنا: إنّ الأساس والعمدة في هذه المسألة هو البحث اللفظي.

والحقّ أنّ بين المسألتين فرقاً ماهويّاً، فإنّ موضوع البحث في مسألة الإجزاء هو الإتيان بالمأمور به، ومعلوم أنّه أمر وجودي، وموضوع البحث في مسألة تبعيّة القضاء للأداء هو ترك المأمور به في وقته، وهو أمر عدمي، فيكون التفاوت بينهما تفاوت الوجود والعدم، فإنّه إذا لم يأت بالمأمور به على وجهه ـ أي مع جميع الخصوصيّات، ومنها الإتيان في الوقت ـ فتصل بعد ذلك النوبة إلى مسألة تبعيّة القضاء للأداء وعدمها.

وأضاف أُستاذنا السيّد الإمام[1] مقدّمة تهدينا إلى اختيار ما هو الحقّ في أصل المسألة، وهي أنّ الظاهر من كلمات المتأخّرين كما يستفاد من الكفاية أنّ الأوامر على ثلاثة أقسام: الأوّل: الأوامر الواقعيّة الاختياريّة، الثاني: الأوامر الاضطراريّة، الثالث: الأوامر الظاهريّة، مع أنّ التحقيق بعد ملاحظة أدلّة الأحكام من الآيات والروايات أنّه ليس هنا إلّا أمر واحد تعلّق بطبيعة المأمور به يشترك فيه جميع المكلّفين، والاختلاف في الخصوصيّات والحالات؛ إذ الشارع أمر بإتيانها بكيفيّة في حال الاختيار، وبكيفيّة أُخرى في حال الاضطرار أو الشكّ، مع أنّ المأمور به في الجميع طبيعة واحدة.

وعلى هذا يكون قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ ـ مثلاً ـ خطاباً عامّاً إلى كلّ مكلّف متضمّناً للأمر بإقامة الصلاة، والاختلاف في فاقد الماء وواجده وفي

---

(١) تهذيب الأصول ١: ١٨٠ ـ ١٨١.

العلم والشكّ إنّما هو في الخصوصيّات الدخيلة في متعلّق الأمر وطبيعة الصلاة، كما هو ظاهر قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ﴾ إلى أن قال سبحانه: ﴿فَلَمۡ تَجِدُواْ مَآءٗ فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدٗا طَيِّبٗا﴾[١]، فإنّ ظاهرها أنّ الصلاة التي سبق ذكرها وشرطيّتها بالطهارة المائيّة يؤتى بها عند فقد الماء متيمّماً، وأنّها في هذه الحالة عين ما يكون في حالة وجدان الماء من حيث الأمر والمأمور به.

ويستفاد هذا المعنى أيضاً من ضمّ رواية: «**التراب أحد الطهورين**»[٢] إلى رواية: «**لا صلاة إلّا بطهور**»[٣]، فلا يستفاد من الأدلّة أن يكون لفاقد الماء أمر مستقلّ في قبال الأمر المتعلّق بالطبيعة، وهكذا في سائر الحالات من عدم التمكّن من القيام والعجز عن الركوع والسجود وأمثال ذلك، فلا يوجب اختلاف الحالات المذكورة التعدّدَ في الأمر، بل الأمر واحد متعلّق بطبيعة الصلاة.

وهكذا في أدلّة الأوامر الظاهريّة، كصحيحة زرارة، قال عليه السلام: «**لأنّك كنت على يقين من طهارتك ثمّ شككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً**»[٤].

فتدلّ جميع هذه الأدلّة على توسعة الطهارة من حيث شمولها الطهارة الترابيّة والاستصحابيّة ونحو ذلك، ولا تدلّ على تعدّد الأوامر بتعدّد الحالات، وليس لنا خطاب مستقلّ وبعنوان «أيّها الواجدون للماء يجب عليكم الصلاة

---

(١) المائدة: ٦.

(٢) الوسائل ٣: ٣٨١، الباب ٢١ من أبواب التيمّم، الحديث ١.

(٣) الوسائل ١: ٣٦٥، الباب ١ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

(٤) الوسائل ٣: ٤٦٦، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

مع الوضوء»، وخطاب آخر بعنوان «أيّها الفاقدون للماء تجب عليكم الصلاة مع التيمّم»، وخطاب آخر بعنوان «أيّها الشاكّون في الطهارة والمتيقّنون بالطهارة السابقة صلّوا مع الوضوء الاستصحابي».

ولعلّ منشأ القول بتعدّد الأمر ما ذكره صاحب الكفاية(١) في مبحث الاستصحاب من أنّ الأحكام الوضعيّة على ثلاثة أقسام: قسم منها لا يكون قابلاً لتعلّق جعل الشارع أصلاً، وقسم منها يكون قابلاً لتعلّق الجعل تبعاً، وقسم منها يكون قابلاً لتعلّق الجعل استقلالاً. ثمّ مثّل للقسم الثاني بجزئيّة شيء للمأمور به بما أنّه مأمور به، وشرطيّة شيء للمأمور به بما أنّه مأمور به، ومانعيّة شيء عن المأمور به بما أنّه مأمور به، وينحصر طريق جعل شرطيّة الوضوء أو التيمّم للصلاة بتعلّق الأمر بالصلاة مقيّداً بالوضوء أو التيمّم، كقوله: «صلّ مع الوضوء» و «صلّ مع التيمّم» في صورة فقدان الماء حتّى ينتزع عنه شرطيّتها، وهكذا شرطيّة الوضوء الاستصحابي في صورة الشكّ.

وهكذا في باب الجزئيّة فإنّ طريق جعل الجزئيّة للقيام ـ مثلاً ـ أو للجلوس مع العجز عنه ينحصر بتعلّق الأمر بالمركّب الذي من جملة أجزائه القيام أو الجلوس.

وهكذا في باب الموانع، إلّا أنّه فيها تنتزع المانعيّة من وجود ما يشترط عدمه مثل عدم الحدث. فلابدّ لانتزاع كلّ منها من تحقّق أمر على حدة حتّى يكون المنشأ لانتزاع أحد من هذه العناوين.

هذا، ولكنّه كما سيأتي في محلّه أن تكون الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة قابلة لتعلّق جعل الشارع مستقلّاً، كقوله تعالى في آية: ﴿أَقِيمُوا

---

(١) كفاية الأصول ٢: ٣٠٢.

ٱلصَّلَوٰةَ﴾[١]، وفي آية أُخرى: ﴿فَاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ﴾، ومعلوم أنّه يتحقّق جعل الشرطيّة أوّلاً للوضوء، وثانياً للتيمّم بنفس هذه الآية من دون احتياج إلى أمر مستقلّ متعلّق بالمقيّد حتّى يتحقّق به جعل الشرطيّة للوضوء تبعاً.

إذا عرفت المقدّمات فنقول: إنّ البحث في مسألة الإجزاء ـكما مرّـ يقع في مقامين:

الأوّل: في أنّ إتيان المأمور به بما هو مأمور به على وجهه هل يقتضي الإجزاء بالنسبة إلى أمره أم لا؟

وهذه المسألة مع كونها عقليّة تكون من المسائل البديهيّة أيضاً، فإنّ الصلاة مع التيمّم ـمثلاًـ إذا تحقّقت في الخارج بجميع الخصوصيّات المعتبرة فيها فيسقط الأمر بها؛ لحصول غرض المولى، فلا معنى لإتيان الصلاة كذلك ثانياً، ونعبّر عنه بالإجزاء، وبناءً على هذا لا يصحّ التعبير بالامتثال عقيب الامتثال، كما لا يصحّ التعبير بتبديل الامتثال؛ إذ لا يبقى مجال للامتثال الثاني بعد تحقّق المأمور به وحصول الغرض وسقوط الأمر، كما أنّه لا مجال لتبديل الامتثال، سواء كان بصورة الإعراض عن الامتثال الأوّل أو بصورة ضميمة الثاني إلى الأوّل وجعل المجموع امتثالاً واحداً، إلّا في الأفراد العرضيّة كإعتاق عبيده بعقد واحد، ولكنّ البحث في الأفراد الطوليّة لا العرضيّة كما مرّ تفصيله.

إلى هنا تمّ البحث في المقام الأوّل، إلّا أنّه لمّا أعاد المحقّق الخراسانيّ[٢] ما ذكره في مسألة المرّة والتكرار مع التأييدات المفيدة والشواهد الشرعيّة، أعدناه أيضاً، ونصّ كلامه: «لا يبعد أن يقال بأنّه يكون للعبد تبديل الامتثال والتعبّد

---

(١) البقرة: ٤٣، ٨٣، ١١٠ و....

(٢) كفاية الأصول ١: ١٢٧ـ١٢٨.

به ثانياً بدلاً عن التعبّد به أوّلاً ولا منضمّاً إليه، كما أشرنـا إليـه في المسألة السابقة».

وفيما علم أنّ مجرّد امتثاله لا يكون علّة تامّة لحصول الغرض وإن كان وافياً به لو اكتفى به، كما إذا أتى عبد بماء أمر به مولاه ليشربه، فإنّ الأمر بحقيقته وملاكه لم يسقط قبل شربه الماء، ولو أُهرق الماء واطّلع عليه العبد وجب عليه إتيانه ثانياً كما لو أنّه لم يأت به أوّلاً؛ ضرورة بقاء طلبه ما لم يحصل غرضه الداعي إليه، وإلّا لما أوجب حدوثه، فحينئذٍ يكون له الإتيان بماء آخر موافق للأمر كما كان له قبل إتيانه الأوّل بدلاً عنه.

نعم، فيما كان الإتيان علّة تامّة لحصول الغرض فلا يبقى موقع للتبديل، كما إذا أمر بإهراق الماء في فمه لرفع عطشه فأهرقه، بل لو لم يعلم أنّه من أي القبيل فله التبديل؛ باحتمال أن لا يكون علّة فله إليه سبيل.

ويؤيّد ذلك بل يدلّ عليه ما ورد من الروايات في باب إعادة من صلّى فرادى جماعة، و «أنّ الله تعالى يختار أحبّهما إليه»[1].

وجوابه: **أوّلاً**: أنّه لا فرق بين تبديل الامتثال بصورة الإعراض عن الأوّل وبين صورة الانضمام إلى الأوّل على فرض صحّة التبديل بالبيان المذكور؛ إذ الأمر يكون قابلاً للامتثال بكلتا الصورتين على فرض عدم سقوطه.

وثـانياً: أنّـه ليس بـتام مـن أصله، وتـوضيح الجـواب يـتوقّف عـلى مقدّمة، وهي: أنّه ـ كما مرّ ـ أنّ الحاكم في مسألة إطاعة المـولى هـو العـقل، وأنّ لزوم إطاعته على العبد لا ينحصر في موارد صـدور الأمـر مـنه، بـل اللازم على العبد تحصيل غرض المولى بدون الفرق بين أن يكون الكـاشف

(١) الوسائل ٨: ٤٠٣، الباب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١٠.

عن الغرض تحقّق الأمر من ناحيته وبين أن يكون الكاشف عنه سائر الطرق والأمارات، مثلاً: إذا كان ابن المولى في معرض الغرق في الماء يجب على العبد نجاته عقلاً وإن كان المولى غائباً ولم يصدر عنه أمر أصلاً؛ لأنّه يعلم خارجاً أنّ غرضه تعلّق بنجاة ابنه. فالملاك في كلتا الصورتين واحد، وإن يتحقّق العلم بالغرض كثيراً مّا عن طريق الأوامر، إلّا أنّه لا موضوعيّة للأمر، بل هو كاشف عن الغرض.

وإذا لاحظت هذه المقدّمة فلنرجع إلى المثالين المذكورين في كلام صاحب الكفاية‌ ونقول: أمّا في المثال الأوّل فلا شكّ في أنّه يجب على العبد تمكّن المولى من الماء ثانياً، ولكنّه لا يكشف عن بقاء الأمر بحاله، بل هو دليل على عدم تحقّق غرض المولى؛ إذ يتحقّق ما هو مربوط بفعل العبد وغرض الأمر بعد تمكّنه من الماء أوّلاً فلا محالة يسقط الأمر.

وأمّا تحقّق غرضه الأقصى ـ كرفع العطش ـ فيتوقّف على مقدّمة مربوطة بفعل نفس المولى، ولكنّ العبد بعد العلم بعدم تحقّق غرض المولى يمكّنه من الماء ثانياً بحكم العقل، فلا يصحّ التعبير بعد سقوط الأمر بانضمام الامتثال أو تبديل الامتثال كما ذكرناه.

وأمّا المثال الثاني ونظيره حكم الفقهاء باستحباب تكرار صلاة الآيات ما دام سببها من الكسوف أو الخسوف باقياً.

فجوابه: **أوّلاً**: أنّ وجود عدّة من الروايات الصحيحة والفتاوى لا يوجب رفع اليد عن الحكم العقلي البديهي.

توضيح ذلك: أنّ البرهان العقلي البديهي القطعي إذا تعارض مع الدليل التعبّدي الشرعي من الرواية أو ظاهر الكتاب كقوله تعالى: ﴿جَآءَ رَبُّكَ

وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾[١]، ويستفاد من ظاهره التجسّم، وقام في مقابله البرهان العقلي القطعي بأنّه تعالى شأنه عن ذلك، فلابدّ لنا في مثل ذلك في بادئ الأمر من توجيه الظاهر كما فعل ههنا أهل الأدب والنحويّون؛ بأنّ تقدير الآية: ﴿جَآءَ أَمْرُ رَبِّكَ...﴾ وإن لم يمكن لنا التوجيه اللفظي فيقدّم البرهان العقلي، وتحمل الآية على المتشابهات القرآنيّة، وبناءً على ذلك لا يوجب تحقّق الموردين المذكورين في الشريعة رفع اليد عن البرهان العقلي البديهي.

وأمّا الروايات التي أشار إليها صاحب الكفاية‌ﷺ بعد اشتراك الجميع في الحكم باستحباب الإعادة فقال‌ﷺ في الصحيحة: «**يجعلها الفريضة**»[٢]، أي الصلاة التي أعادها ثانياً يجعلها الفريضة. وفي صحيحة أُخرى: «**يجعلها الفريضة إن شاء**»[٣]. وفي ثالثة: «**إنّ الله يختار أحبّهما إليه**»، فلابدّ لنا من جواب كلّ منها على حدة.

فنقول في مقام الجواب عن أصل مسألة استحباب الإعادة: **أوّلاً**: أنّ مورد هذا الحكم هو ما إذا كان المصلّي في أثناء صلاة ظهره أو أتمّ صلاة ظهره فرادى ثمّ وجدت جماعة، فيتمّها ظهراً ثمّ يعيدها جماعة في الصورة الأُولى بعنوان الاستحباب، وهكذا يستحبّ له الإعادة جماعة في الصورة الثانية كما قال به المشهور.

ويمكن أن يكون مورده ما إذا كان المصلّي في أثناء صلاة ظهره ثمّ وجدت جماعة، فليجعلها نافلة فيتمّها بعد الركعتين، ويجوز قطعها ثمّ يصلّيها جماعة، وليس ذلك لمن فرغ من صلاته بنيّة الواجب؛ لأنّ من صلّى الواجب بنيّة

---

(١) الفجر: ٢٢.

(٢) الوسائل ٨: ٤٠٣، الباب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١١.

(٣) المصدر السابق: ٤٠١، الحديث ١.

الواجب فلا يمكن أن يجعلها غير واجب، كما قال به شيخ الطائفة في التهذيب[1]، وإذا كان الأمر كذلك فلا ربط للروايات بتبديل الامتثال.

وثانياً: أنّه لو سلّمنا أنّ مورد الروايات عبارة عمّا يقول به المشهور، ولكن لا شكّ في أنّ مورد تبديل الامتثال بامتثال آخر عبارة عمّا صدر عن المولى أمراً واحداً، والمستدلّ يدّعي جواز إتيان المأمور به ثانياً بعد إتيانه أوّلاً للمكلّف.

وأمّا ما يستفاد من الروايات فهو تحقّق حكمين: أحدهما: الحكم الوجوبي الذي تعلّق بطبيعة الصلاة، وثانيهما: الحكم الاستحبابي الذي تعلّق بالإعادة جماعة، فأين تبديل الامتثال بامتثال آخر؟ ففي الحقيقة يكون الشارع في مورد هذه الروايات في مقام توسعة دائرة مثوبة صلاة الجماعة.

وأمّا جواب الرواية المشتملة على جملة «**يجعلها الفريضة**» فهو أنّ معناها عبارة عن أنّ تحقّق الاستحباب المذكور متوقّف على قصد عنوان الظهر؛ إذ الصلاة من العناوين القصديّة، فطريق تحقّق هذا الاستحباب منحصر بقصد عنوان الصلاة التي أتى بها أوّلاً من الظهر أو غيره، ولا يكون معناها إتيانها ثانياً بعنوان الواجب.

وأمّا جواب الرواية المشتملة على جملة «**يجعلها الفريضة إن شاء**» فهو أنّ كلمة «إن شاء» وإن كانت منافية في بادئ النظر مع قصد عنوان الظهر والمعنى الذي ذكرناه للرواية السابقة ولكنّها أيضاً لا تتضمّن عقدة غير قابلة للحلّ كما لا يخفى، فإنّ معنى الرواية أنّ المصلّي يجعلها قضاءً للظهر الذي فاتت منه إن شاء، وإن لم يشأ يقصد عنوان الظهريّة فقط كما يؤيّده بعض الروايات الواردة

(١) تهذيب الأحكام ٣: ٥٠، ذيل ح١٧٦.

بهذا المضمون.

وأمّا جواب الرواية المشتملة على جملة «إنّ الله يختار أحبّهما إليه» فهو أوّلاً: أنّها ضعيفة من حيث السند، وثانياً: على فرض صحّة سندها معناها بعد فرض تساوي كلتا الصلاتين في جميع الخصوصيّات إلّا من حيث الجماعة والفرادى، إنّ الله تعالى يختار الجماعة لكثرة فضيلته، أي الشارع يعطي ثواب الجماعة للمصلّي، فالامتثال يتحقّق بصلاة الفرادى ومع ذلك يعطي له ثواب الجماعة، وليس معناه تبديل الامتثال أصلاً.

وأمّا جواب حكم الفقهاء باستحباب تكرار صلاة الآيات ـ استناداً إلى الرواية الصحيحة الواردة بهذا المضمون: «إذا أتيت صلاة الآيات فأعد حتّى يتحقّق الانجلاء»، والظاهر منها وجوب الإعادة، ولكن لم يقل به أحد، بل المشهور بالشهرة المحقّقة استحباب الإعادة ـ فهو ما مرّ آنفاً من أنّ مورد تبديل الامتثال بامتثال آخر عبارة عمّا صدر عن المولى حكم واحد، ولكن يتحقّق في ما نحن فيه حكمان متغايران: أحدهما: الحكم الوجوبي المتعلّق بطبيعة صلاة الآيات، والآخر الحكم الاستحبابي المتعلّق بإعادة الصلاة. ولو فرضنا كون الحكم الثاني أيضاً وجوبيّاً فهو حكم وجوبي آخر غير الأوّل، فإنّه سقط بإتيان الصلاة الأُولى، فتحقّق هنا حكمان، ولكلّ حكم امتثال خاصّ.

وبالنتيجة إتيان المأمور به بكلّ أمر يجزي عن أمره، والحاكم بالإجزاء هو العقل، وليست مسألة تبديل الامتثال، أو الامتثال عقيب الامتثال قابلة للتعقّل.

وأمّا البحث في المقام الثاني فقد يقع في الأوامر الاضطراريّة، وقد يقع في

الأوامر الظاهريّة، ولا ملازمة بين القول بالإجزاء أو عدمه في المسألتين. كما أنّ البحث في الأوامر الظاهريّة قد يقع في الطرق والأمارات، وقد يقع في الأُصول العمليّة، ولا ملازمة بينهما أيضاً؛ إذ يجوز للقائل بالإجزاء في الأُولى القول بعدم الإجزاء في الثانية. فلابدّ من تحقيق دقيق في كلّ منهما على حدة، فنقول:

إنّ البحث في الأوامر الاضطراريّة قد يقع في مقام الثبوت، وأنّه مع قطع النظر عن الأدلّة الواردة في باب التيمّم وتعبيراتها، هل يجزي إتيان الصلاة مع التيمّم عن الصلاة مع الوضوء أم لا؟

ولابدّ لنا قبل الورود في البحث من ذكر مقدّمة، وهي: أنّ المراد من الصلاة مع التيمّم التي وقعت مورد البحث ههنا عبارة عمّا كان مشروعيّته وصحّته مفروغاً عنها واقعاً ومن دون أن يكشف الخلاف أصلاً حتّى في صورة وجدان الماء؛ إذ لا معنى لإجزاء ما يكون باطلاً أو ما يتوهّم صحّته.

ثمّ إنّ صاحب الكفاية ﷺ[1] ذكر وجوهاً متصوّرة في مقام الثبوت بأنّه يمكن أن يكون المأمور به بالأمر الاضطراري ـ أي الصلاة مع التيمّم ـ كالمأمور به بالأمر الاختياري وافياً بتمام المصلحة، والحكم في هذه الصورة الإجزاء، ولا يبقى مجال أصلاً للتدارك لا قضاءً ولا إعادة.

وأمّا من حيث جواز البدار أو وجوب الانتظار فيدور مدار جواز العمل بالأمر الاضطراري بمجرّد الاضطرار مطلقاً، أو بشرط الانتظار، أو مع اليأس عن طروّ اختيار ذي المصلحة والوافي بالغرض.

ويمكن أن لا يكون المأمور به بالأمر الاضطراري وافياً بتمام المصلحة،

(١) كفاية الأصول ١: ١٢٨ ـ ١٣٠.

ولكن لا يمكن تدارك الفائتة، والحكم في هذه الصورة أيضاً الإجزاء، ولا يكاد يسوغ له البدار فيها، إلّا لمصلحة كانت فيه؛ لما فيه من نقض الغرض وتفويت مقدار من المصلحة لولا مراعاة ما هو فيه من الأهمّ.

ويمكن أن لا يكون وافياً بتام المصلحة، بل يبقى منه شيء، ولكن أمكن استيفاؤه مع استحبابه، والحكم في هذه الصورة أيضاً الإجزاء، ولا مانع عن البدار فيها كما لا يخفى.

ويمكن أن لا يكون وافياً بتام المصلحة، ولكن كان الباقي ممّا يجب تداركه فلا يجزي، ولابدّ من الإعادة أو القضاء، ولا مانع أيضاً من البدار فيها، غاية الأمر يتخيّر في هذه الصورة بين البدار والإتيان بعملين أو الانتظار والاقتصار بإتيان ما هو تكليف المختار. هذا كلّه في مقام الثبوت.

وأمّا البحث في مقام الإثبات فيقع في موضعين:

الأوّل: في الإعادة، فهل تجب عليه الإعادة في الوقت أم لا؟ ومن البديهي أنّ المفروض في ما نحن فيه ـ كما مرّ ـ أن تكون الصلاة مع التيمّم صحيحة حتّى مع وجدان الماء في الوقت، ولازم ذلك أن لا يكون العذر المسوّغ للتيمّم مستوعباً لجميع الوقت، وإلّا فيكشف عن بطلانها، فلا معنى لإجزاء ما هو باطلاً، فيكون فقدان الماء في أوّل الوقت سبباً لمشروعيّة الصلاة مع التيمّم، وحينئذٍ نبحث في أنّه هل تجب الصلاة مع الوضوء في الوقت أيضاً على مقتضى الأدلّة أم لا؟ ومن هنا نرجع إلى المقدّمة التي ذكرها الإمام ﷺ[1] للبحث في أنّ تعدّد الأمر بعد الدقّة في الأدلّة لا واقعيّة له ولا يكون أزيد من التخيّل؛ إذ الأدلّة متضمّنة لبيان كيفيّة الصلاة بالنسبة إلى حالات المكلّف من وجدان

---

(١) تهذيب الأصول ١: ١٨٦.

الماء وفقدانه، ومن الحضر والسفر وأمثال ذلك، ويؤيّده آية الوضوء صدراً وذيلاً.

فيستفاد من ذلك أنّ بعد إتيان الصلاة مع التيمّم وفرض كونها صحيحة يسقط الأمر، ولا مجال لإتيان الصلاة بعد وجدان الماء ثانياً؛ إذ لا يعقل امتثال أمر واحد مرّتين، فالقاعدة على هذا المبنى تقتضي الإجزاء ولا إعادة. هذا تحقيق البحث في مسألة الإعادة على القول بإنكار تعدّد الأوامر.

وأمّا على القول بتعدّد الأوامر بأن يتوجّه خطاب إلى واجد الماء بعنوان «أيّها الواجدون للماء تجب عليكم الصلاة مع الوضوء»، وخطاب آخر إلى فاقد الماء بعنوان «أيّها الفاقدون للماء تجب عليكم الصلاة مع التيمّم»، فإذا أتى المكلّف الصلاة مع التيمّم في أوّل الوقت فلا شكّ بعد فرض صحّتها في سقوط الأمر المتوجّه إلى الفاقد.

وإذا صار بعدها واجداً للماء فيمكن أن يقال: سلّمنا تعدّد الأمر ههنا إلّا أنّ الإجماع قائم على عدم وجوب صلاة الظهر مع الوضوء بعد إتيانها مع التيمّم؛ إذ لا يجب بين زوال الشمس وغروبها أزيد من صلاة واحدة.

وإن لم يجد دليل لتحقّق الإجماع في هذا المورد فتصل النوبة إلى ما حكيناه عن الإمام‌ﷺ في منشأ القول بتعدّد الأوامر، فيحتمل أن يكون المنشأ أنّ الصلاة مع الوضوء والصلاة مع التيمّم حقيقتان متغايرتان، ولا يمكن تعلّق أمر واحد بهما، كما أنّه لا يمكن تعلّق أمرين مستقلّين بمتعلّق واحد من دون تأكيد، فيكون منشأ تعدّد الأوامر تعدّد ماهيّات المأمور بها.

ويحتمل أن يكون منشأ الاضطرار المذكور في كلام صاحب الكفاية‌ﷺ في الأحكام الوضعيّة من أنّ بعضها لا يكون قابلاً لجعل الشارع، وبعضها يكون

قابلاً لجعله مستقلّاً، وبعضها لا يكون قابلاً لجعله إلّا تبعاً كالركوع والطهارة وعدم الاستدبار وسائر الموانع والأجزاء والشرائط للصلاة؛ إذ لا يمكن جعل جزئيّة القيام للصلاة المأمور بها بما هي مأمور بها، إلّا من طريق تعلّق الأمر بالمركّب الذي من جملته القيام، فلابدّ للشارع من القول بأنّه أيّها القادر على القيام صلّ مع القيام حتّى ينتزع عنه جزئيّته، وهكذا.

ونظيره مرّ عنه ﷺ في مسألة قصد القربة بمعنى داعي الأمر، فيكون التعدّد مربوطاً بمقام الإثبات والتبيين، والمطلوب في الحقيقة واحد، إلّا أنّه لا يمكن تبيينه بأمر واحد، فالضرورة تقتضي الالتزام بتعدّد الأوامر.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ لازم الاحتمال الثاني أيضاً القول بالإجزاء، فإنّ بعد إتيان الصلاة مع التيمّم وفرض صحّته ومشروعيّته ومطابقته للأمر لا شكّ في تحقّق الامتثال وسقوط الأمر، ولا يكون بحسب الواقع أزيد من أمر واحد حتّى يحتاج إلى امتثال آخر بعد وجدان الماء.

وأمّا على الاحتمال الأوّل فإن أُحرز تعلّق الأمرين معاً بهذا الشخص الفاقد فلا شكّ في عدم الإجزاء، ولكنّه لم يحرز وليس بمسلّم، وبناءً على ذلك إذا صار الفاقد واجداً للماء في الوقت بعد إتيانه الصلاة مع التيمّم، فيتوقّف القول بعدم الإجزاء بإطلاق دليل الواجد؛ بأن يقول: الواجد للماء تجب عليه الصلاة مع الوضوء، أي بلا فرق بين من أتى بها مع التيمّم أم لا. فالقول بعدم الإجزاء يتوقّف على تعدّد الأوامر أوّلاً، وكون منشأ التعدّد الاختلاف الماهوي في ماهيّة متعلّق الأمرين ثانياً، وعدم تحقّق إجماع المذكور ثالثاً، وتحقّق الإطلاق لذاك الدليل رابعاً، فإن كان أحد هذه الأمور مخدوشاً تكون نتيجة المسألة الإجزاء، وعرفت مناقشتنا في تعدّد الأوامر، فمقتضى القاعدة بحسب مقام

الإثبات في الموضع الأوّل ـأي الإعادة ـ الإجزاء.

ولا يتوهّم أنّ الإطلاق الذي ادّعي ههنا معارض لدليل الفاقد، أي الفاقد للماء تجب عليه الصلاة مع التيمّم، سواء وجد الماء في آخر الوقت أم لا، فإنّا نقول: إنّ هذا الإطلاق لا يساوق الإجزاء، بل نهاية ما يستفاد منه عبارة عن مشروعيّة الصلاة مع التيمّم في أوّل الوقت، ولا ينكره القائل بعدم الإجـزاء أيضاً، فيمكن الجمع بين الإطلاقين.

الموضع الثاني: في القضاء وموضوع البحث ههنا أن يكون العذر الموجب للتيمّم مستوعباً لتمام الوقت، إذا صار واجداً للماء في خارج الوقت هل تجب عليه الصلاة مع الوضوء قضاءً بعد إتيانها مع التيمّم في الوقت أم لا؟ والفرض الآخر أن يكون المكلّف واجداً للماء في أوّل الوقت، ولكنّه أهمل ولم يأت بها حتّى صار فاقداً له في آخر الوقت هل تجب عليه القضاء أم لا؟

ولا يخفى أنّ القضاء يدور مدار عنوان الفوت بحكم «اقض ما فات»، فإن تحقّق عنوان الفوت يوجب القضاء، وإلّا فلا، ويجري جميع ما ذكرناه في الإعادة من الفروض والمباني ههنا أيضاً، وبناءً على هذا فإن قلنا بوحدة الأمر كما هو الحقّ لا يجب عليه القضاء؛ لأنّ بعد إتيان الصلاة مع التيمّم في الوقت وفرض صحّته ومشروعيّته يتحقّق الامتثال ويسقط الأمر، فلا يبقى أمر حتّى يجب امتثاله ثانياً بعنوان القضاء.

وإن قلنا بتعدّد الأمر وتحقّق الإجماع على عدم وجوب صلاة بعنوان الأداء والقضاء معاً، فلا تجب الصلاة مع الوضوء قضاءً بعد تحقّق الصلاة مع التيمّم أداء؛ إذ بعد مشروعيّة الثانية وصحّتها يسقط الأمر، ولا يجب الجمع بين الأداء والقضاء بحكم الإجماع.

وهكذا في صورة عدم الإجماع وكون تعدّد الأمر منوطاً بالاضطرار المذكور، فالحكم في هذه الصور الثلاثة الإجزاء.

وأمّا إن كان تعدّد الأمر ناشئاً من اختلاف متعلّقهما بحسب الماهيّة والحقيقة فيجب القضاء في خارج الوقت بشرط عدم الإجماع المذكور وتحقّق الإطلاق لدليل القضاء، أي «اقض ما فات» بدون الفرق بين من أقام الصلاة مع التيمّم في الوقت أم لا، فتكون النتيجة من حيث الإجزاء وعدمه في الإعادة والقضاء متساوية.

وإذا فرغنا من ذلك فتصل النوبة إلى الأُصول العمليّة؛ لعدم الدليل اللفظي المقتضي للإجزاء وعدمه، أي لا يكون لدليل الصلاة مع التيمّم إطلاق حتّى يستفاد منه المشروعيّة لها في صورة وجدان الماء في الوقت أيضاً، كما أنّه لا يكون لدليل الصلاة مع الوضوء إطلاق حتّى يستفاد منه عدم الإجزاء في صورة إتيان الصلاة مع التيمّم أيضاً، وإن كان القدر المتيقّن من الدليل الأوّل هو استيعاب العذر لتمام الوقت، والقدر المتيقّن من الدليل الثاني هي صورة ترك الصلاة رأساً، ولكن مع ذلك يبقى الشكّ في بقية الصور، مثلاً: أقام الصلاة مع التيمّم رجاءً بداعي احتمال المشروعيّة والمحبوبيّة وصار في آخر الوقت واجداً للماء، ومقتضى الأصل العملي هو عدم الإجزاء، فإنّ ذمّته في أوّل الوقت مشغولة بتكليف وجوبي قطعاً، وبراءة ذمّته بإتيان ما هو مشكوك المشروعيّة مشكوك بداهة، فاشتغال الذمّة اليقينيّة تقتضي البراءة اليقينيّة، ولا تجري أصالة البراءة عن وجوب الإعادة ههنا؛ إذ لا يتعلّق من الشارع حكم تكليفي مولوي لا نفياً ولا إثباتاً على مسألة الإعادة، بل العقل يحكم بالإعادة إن لم يتحقّق الامتثال، ويحكم بعدم الإعادة إن تحقّق الامتثال.

وما ورد في مثل صحيحة زرارة في جواب السائل من قوله‌ﷺ: «يغسله ويعيد» أمر إرشادي لا مولوي، فالعقل يحكم في ما نحن فيه بالإعادة؛ إذ الإمامﷺ كأنّه قال: كانت الصلاة المأتي بها فاقدة للشرط، وحينئذٍ يحكم العقل بعدم الإجزاء.

وهكذا في حديث[1] «لا تعاد» كأنّه قالﷺ: إن كان الإخلال بالأجزاء الركنيّة تكون الصلاة فاقدة لخصوصيّة معتبرة فيها، وإن كان بالأجزاء الغير الركنيّة كفاتحة الكتاب ـ مثلاً ـ لم تكن فاقدة لها، فإنّ جزئيّتها في صورة التوجّه والالتفات فقط، فالعقل يحكم بالإجزاء في الثانية بخلاف الأُولى، فلا يكون وجوب الإعادة حكماً شرعيّاً مولويّاً حتّى تجري أصالة البراءة بالنسبة إليه، فمقتضى الأصل العملي عدم الإجزاء على القول بوحدة الأمر.

وأمّا على القول بتعدّد الأمر فالحاكم أصالة البراءة؛ إذ بعد فرض صحّة الصلاة مع التيمّم، ومشروعيّتها قطعاً أو احتمالاً، وإتيانها في أوّل الوقت يتحقّق الامتثال بالنسبة إلى أمرها ويسقط.

وأمّا توجّه التكليف بالصلاة مع الوضوء بعد وجدان الماء في آخر الوقت إليه فمشكوك؛ إذ المفروض أنّه تكليف مستقلّ وليس له الإطلاق، فيرجع الشكّ إلى توجّه التكليف الثاني إليه وعدمه، والحاكم في مثل ذلك أصالة البراءة، فما يستفاد من الأدلّة اللفظيّة من الإجزاء أو عدمه مغاير لما يستفاد من الأُصول العمليّة.

وأمّا إن كان المكلّف فاقداً للماء في جميع الوقت وكان العذر مستوعباً وصلّى مع التيمّم ثمّ صار واجداً للماء في خارج الوقت، فهل القضاء واجب

(١) الوسائل ٤: ٣١٢، الباب ٩ من أبواب القبلة، الحديث ١.

بمقتضى الأصل العملي أم لا؟ لا يخفى أنّ مشروعيّة الصلاة مع التيمّم لا يكون قابلاً للشكّ في هذه الصورة بعد أهميّة الوقت وتقدّمه على جميع الخصوصيّات والشرائط المعتبرة في الصلاة، إلّا في صورة فقدان الطهورين عند بعض، ولكنّه في عين المشروعيّة لا تنافي مع وجوب القضاء بعد الوقت كعدم منافاتها مع الإعادة في الوقت.

ومن المعلوم أنّه على القول بوحدة الأمر لا يبقى مورد لدليل وجوب القضاء؛ لأنّه كما مرّ يدور مدار الفوت، ولم يفت من المكلّف المأمور بالصلاة مع التيمّم شيء بعد إتيانها كذلك حتّى يتحقّق موضوع لـ«اقض ما فات».

وهكذا على القول بتعدّد الأمر، فإنّ الوظيفة الفعليّة المتنجّزة على المكلّف في الوقت عبارة عن الصلاة مع التيمّم، ويسقط أمرها بعد الإتيان قطعاً، ولم يتوجّه الأمر بالصلاة مع الوضوء إليه في الوقت بلحاظ الفاقديّة. وشمول دليل القضاء لهذه الصورة مجرّد تخيّل، والفرض كما قال به صاحب الكفاية، بل هو يشمل لما فات من الفريضة المتنجّزة الفعليّة في الوقت فقط. هذا تمام الكلام في الأمر الاضطراري.

في الأوامر الظاهريّة

وأمّا البحث في الأوامر الظاهريّة ـ وهذا التعبير كان تبعاً لصاحب الكفاية ـ فقد يقع في الأمارات الشرعيّة، وقد يقع في الأُصول العمليّة، ولكن لابدّ لنا في بادئ الأمر من تحرير محلّ النزاع ههنا، وهو يتصوّر على ثلاثة أنحاء:

الأوّل: أن يكون المأمور به مركّباً من الأجزاء والشرائط، ومفاد الأصل أو الأمارة عبارة عن الحكم بتحقّق ما أُخذ في لسان دليل المأمور به بعنوان الجزء أو الشرط بعد الشكّ في تحقّقه، مثلاً: إن شككنا في بقاء الطهارة حين

الزوال فالاستصحاب يحكم بعدم نقض اليقين بالشكّ، كأنّه يقول: أنت على طهارتك فيجوز لك الدخول في الصلاة، وهكذا إذا قامت البيّنة على طهارة الثوب المسبوق بالنجاسة، ولكن انكشف خلاف ما حكم به الاستصحاب أو البيّنة، فبعد إتيان الصلاة مطابقاً لحكمها هل يجب الإعادة في الوقت أو القضاء في خارج الوقت أم لا؟

الثاني: أن يكون المأمور به أيضاً مركّباً من الأجزاء ومقيّداً بالشرائط وكان الشكّ في تعداد الأجزاء والشرائط كالشكّ في جزئيّة السورة أو شرطيّة شيء آخر للصلاة، ودلّت رواية صحيحة معتبرة على عدم جزئيّة السورة أو حكم الاستصحاب على ذلك، أو تدلّ الرواية على عدم شرطيّة ما شكّ في شرطيّته، والمكلّف أقام الصلاة مدّة مديدة بدون السورة مستنداً إلى الأمارة أو الاستصحاب ثمّ انكشف الخلاف، هل يجب الإعادة في الوقت أو القضاء في خارج الوقت أم لا؟ ولا يخفى أنّ التمثيل بالصلاة ههنا يكون مع قطع النظر عن الحديث المسمّى بحديث «لا تعاد» الذي يقتضي عدم الإعادة في مثل ذلك الموارد.

الثالث: أن تدلّ الأمارة أو الأصل على تحقّق تكليف معيّن للمكلّف في وقت معيّن ثمّ انكشف الخلاف بعد إتيان المكلّف بالتكليف المذكور مثل دلالة حديث صحيح على وجوب صلاة الجمعة في يوم الجمعة، أو جريان الاستصحاب عليه، وبعد إتيان المكلّف بها مدّة مديدة انكشف عدم وجوبها أصلاً حتّى على سبيل التخيير، وأنّ الواجب التعييني في هذا اليوم عبارة عن صلاة الظهر.

ولا يخفى أنّ هذا الفرض على القول بوحدة الأمر خارج عن محلّ النزاع،

فإنّه لم يأت بما هو التكليف والمأمور به، بل أتى بغير المأمور به، ومحلّ البحث في هذه المسألة ـكما مرّ في عنوان البحث ـ عبارة عن إتيان المأمور به على وجهه هل يقتضي الإجزاء أم لا؟ فلا شكّ في خروج هذا الفرض عن محلّ النزاع.

وأمّا على القول بتعدّد الأمر وجعل حكم آخر مطابقاً لمفاد الأمارة أو الأصل الدالّ على وجوب صلاة الجمعة، فيقع هذا الفرض أيضاً في محلّ النزاع.

ولكن البحث من حيث الإجزاء وعدمه قد يقع في الأمارات، وقد يقع في الأصول، وفي الأمارات أيضاً قد يقع على القول بالطريقيّة، وقد يقع على القول بالسببيّة.

ومعنى الطريقيّة أنّ الأمارة من حيث هي ليست فيها مصلحة إلّا الهداية إلى الواقع؛ إذ الاتّكاء بالقطع فقط في أُمور المعاش والمعاد يوجب اختلال النظام، بل لا يمكن تحصيل القطع في بعض الموارد، ولذا اعتبر العقلاء الأمارة طريقاً ظنّياً إلى الواقع في موارد عدم إمكان تحصيل القطع.

ومعنى السببيّة على ما هو المعقول وخالياً عن الإشكال عبارة عن تصديق عملي عادل تتحقّق فيه المصلحة التي توجب جبران المصلحة الواقعيّة الفائتة على فرض مخالفة الأمارة للواقع، وكأنّه لم يفت شيئاً.

ونبحث الآن على مبنى الطريقيّة والكاشفيّة، ويتحقّق على هذا المبنى بحث آخر، وهو أنّ حجّيّة الأمارة عند الشارع هل تكون بنحو الإمضاء والتأكيد أو بنحو التأسيس؟ ويمكن أن يكون بين الأمارات من هذه الجهة اختلافاً.

ومعنى الحجّيّة الإمضائيّة عبارة عن اعتبار العقلاء في أُمور معاشهم

الأمارات ـ مثل خبر الثقة ـ ومعاملتها معاملة القطع، والشارع أيضاً أمضاها ولو بصورة عدم الردع.

ومعنى الحجّيّة التأسيسيّة عبارة عن جعل الشارع الحجّيّة مستقلاً للأمارات مثل الشهرة الفتوائيّة، كما أنّ صاحب الكفاية(١) جعل الحجّيّة من الأحكام الوضعيّة التي تكون قابلة لتعلّق الجعل الاستقلالي بها.

وأمّا على القول بالحجّيّة التأكيديّة والإمضائيّة فيكون الحكم عند العقلاء عدم الإجزاء، وهكذا عند الشارع؛ إذ العقلاء يعاملون خبر الثقة معاملة القطع بالعدم عند انكشاف خلافه، فيحسبون ما عمل مطابقاً لمفاده كالعدم، كأنّه لم يتحقّق شيئاً فلا يجزي عن شيء، وهكذا في الشرع بعد فرض إمضاء الشارع طريق العقلاء في مسألة الحجّيّة، فإذا أخبرنا زرارة بعدم كون السورة جزءً للصلاة وصلّينا زماناً كثيراً بدونها ـ استناداً إلى هذا الخبر ـ ثمّ انكشف الخلاف فلا معنى للإجزاء ههنا. وهكذا على القول بالحجّية التأسيسيّة يكون الحكم عدم الإجزاء؛ بأنّ الشارع في مقام جعل الحجّيّة لخبر الثقة، كأنّه قال: جعلت خبر الثقة حجّة؛ لأنّه كاشف عن الواقع وطريق إليه في حدّه، وإذا بيّن العلّة فمن المعلوم أنّها تعمّم الحكم وتخصّصه وترفع الإبهام عن وجهه، كقوله: «الخمر حرام لأنّه مسكر»، فإن زال الإسكار يزول الحكم أيضاً.

وبناءً على هذا إذا دلّ الخبر على أنّ السورة ليست من أجزاء الصلاة ـ مثلاً ـ وصلّينا مدّة مديدة بدونها ـ استناداً إلى هذا الخبر ـ ثمّ انكشف خلافه فالقاعدة تقتضي عدم الإجزاء؛ إذ لا معنى لكشف الخلاف، إلّا أنّه لم يكن طريقاً إلى الواقع، بل نحن توهّمنا طريقيّته وكاشفيّته، كما أنّ هذا هو الحال في

(١) كفاية الأصول ١: ١٣٣.

الكشف التامّ ـ أي القطع ـ فنفهم بعد كشف خلاف ما اتّصف بالكاشفيّة الناقصة أيضاً أنّه كان فاقداً لوصف الطريقيّة والكاشفيّة، فلم يكن من أوّل الأمر حجّة، فمع أنّ المركّب ينتفي بانتفاء بعض أجزائه لا معنى للإجزاء، إلّا أنّه لا يستحقّ المكلّف العقاب؛ لتوهّمه أنّه طريق إلى الواقع، فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري إذا كان مفاد الأمارة لا يكون مجزياً عن الأمر الواقعي.

في الأُصول العمليّة

ويبقى الكلام في الأُصول العمليّة، منها: أصالة الطهارة التي لا شكّ في اعتبارها، وهي كما تجري في الشبهات الموضوعيّة ـ كالشكّ في طهارة الثوب ونجاسته ـ كذلك تجري في الشبهات الحكميّة كالشكّ في طهارة الحيوان المتولّد من الكلب والغنم ـ مثلاً ـ ونجاسته، ولا يخفى أنّ جريان الأُصول العمليّة في الشبهات الحكميّة مطلقاً مشروط بالفحص واليأس عن الدليل، بخلاف الشبهات الموضوعيّة كما يدلّ الإجماع ورواية زرارة على عدم لزوم الفحص فيها.

وتستفاد هذه القاعدة من قوله‌عليه السلام: «**كلّ شيء لك طاهر حتّى تعلم أنّه قذر**»[1]، وأمثال ذلك.

وقال المحقّق الخراساني‌قدس سره في ضمن أدلّة الاستصحاب: إنّ المراد من الطهارة في هذه الروايات الطهارة الواقعيّة، فيكون هذا الحكم حكماً كلّيّاً بالنسبة إلى جميع الأشياء، ولكنّه ربما يخصّص بتخصيص واحد أو متعدّد مثل الأعيان

(١) أنظر: المستدرك ٢: ٥٨٢، الباب ٣٠ من أبواب النجاسات والأواني.

النجسة، والموضوع فيها عبارة عن العناوين الأوّلية وذوات الأشياء، والغاية فيها عبارة عن العلم بالنجاسة، فيكون مفادها أنّ طهارة الأشياء تستمرّ باستمرار ظاهري حتّى يتحقّق العلم بالخلاف، ونعبّر عنه بالاستصحاب، وقال عليه السلام في دليل الاستصحاب أيضاً: «**لا تنقض اليقين بالشكّ ولكنّك تنقضه بيقين آخر**»، ولذا جعل عليه السلام هذه الروايات من أدلّة الاستصحاب، فلابدّ من اعتباره قاعدة الطهارة من طريق الإجماع أو إنكارها رأساً.

وقال المشهور: إنّ جعل العلم غاية فيها كان بمنزلة بيان خصوصيّة الموضوع، ويستفاد منه أنّ الشيء الذي وقع موضوعاً للحكم بالطهارة لا يكون الشيء بعنوانه الأوّلي، بل هو الشيء بما أنّه مشكوك الطهارة والنجاسة، فمعناها أنّ كلّ شيء شكّ في طهارته ونجاسته فهو طاهر، فيكون مفاد مجموع الغاية والمغيّا الحكم بالطهارة في الأشياء المشكوكة، سواء كانت الشبهة حكميّة أو موضوعيّة، وعلى هذا تكون قاعدة الطهارة مستندة إلى هذه الروايات.

وعلى مشي المشهور لابدّ لنا من ملاحظة عدّة خصوصيّات قبل الانتهاء إلى النتيجة من الإجزاء وعدمه:

الأُولى: أنّ موضوع الحكم في هذه القاعدة عبارة عن الشيء الذي ليس له طريق معتبر إلى الواقعيّة أعمّ من النجاسة والطهارة، وتجعل القاعدة مع حفظ عدم الطريقيّة إلى الواقع طهارة في مرحلة الظاهر فقط فلا طريقيّة لها إلى الواقع أصلاً.

الخصوصيّة الثانية: أنّ الشكّ المتحقّق في مجرى القاعدة عبارة عن مطلق الشكّ، لا الشكّ المستمرّ إلى الأبد، فإنّه قلّما يتّفق للإنسان، مع أنّ القاعدة وضعت بعنوان التسهيل على الناس وامتناناً عليهم في الأُمور المبتلى بها.

ولا يتوهّم أنّ احتمال بقاء الشكّ متحقّق، فلابدّ قبل إجراء القاعدة من جريان استصحاب بقاء الشكّ إلى الأبد، فإنّ هذا التوهّم يجري في الشكّ المتحقّق في مجرى الاستصحاب أيضاً. فالموضوع هو شيء شكّ في طهارته ونجاسته، سواء كان الشكّ بحسب الواقع باقياً إلى الأبد أم لا.

الخصوصيّة الثالثة: أنّ المقصود من الطهارة في قاعدة الطهارة الظاهريّة، فلا تعارض بين كلّ شيء طاهر، ودليل النجاسة الواقعيّة «كلّ دم نجس وما يلاقيه فهو متنجّس» إذ يمكن الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي كما سيأتي إن شاء الله في محلّه.

الخصوصيّة الرابعة: أنّه لا شكّ في ترتّب الآثار المتعدّدة على الطهارة الواقعيّة كالأكل والشرب، مثلاً: يقول الشارع: يشترط في المأكول والمشروب أن يكون طاهراً، وكالدخول في الصلاة بقوله: يشترط طهارة الثوب والبدن للمصلّي وأمثال ذلك، وهل تترتّب هذه الآثار على الطهارة الظاهريّة التي جعلت تسهيلاً وامتناناً على الأُمّة بمفاد قاعدة الطهارة أم لا؟ فلابدّ لنا من القول بترتّب جميع الآثار المترتّبة على الطهارة الواقعيّة، وإلّا فما الذي يترتّب عليها من الآثار والفائدة؟ وبناءً على هذا يكون طريق الجمع بين مفاد دليل الطهارة الظاهريّة ـ أي يجوز لك الصلاة مع الثوب والبدن المشكوك الطهارة ـ وبين دليل شرطيّة الطهارة الواقعيّة ـ أي يشترط في الصلاة طهارة الثوب والبدن بحسب الواقع ـ بالتبيين والتفسير؛ بأنّ الأدلّة المذكورة في نفسها وإن كانت ظاهرة في الطهارة الواقعيّة إلّا أنّ دليل القاعدة يكون حاكماً عليها، ويدلّ على أنّه ليس مراد الشارع منها الطهارة الواقعيّة، بل هو أعمّ منها ومن الطهارة الظاهريّة، فما صلّينا كذلك يكون واجداً للشرط وإن كان الثوب

بحسب الواقع نجساً.

ومن هنا يظهر الحكم بالإجزاء في هذه المسألة بأنّه إذا صلّينا مدّة مديدة مع الطهارة الظاهريّة للثوب أو للبدن ثمّ انكشف أنّه كان نجساً من الابتداء، فهذا لا يكشف عن عدم جريان القاعدة؛ إذ قلنا: إنّ موضوعها لا يكون عبارة عن الشكّ الاستمراري إلى آخر العمر، وقلنا أيضاً: إنّ دليلها حاكم على أدلّة شرطيّة الطهارة الواقعيّة، وإنّها أعمّ من الظاهري والواقعي، فهي جارية في ظرفها قطعاً، فلا نقص في الصلاة حتّى نحكم بالإعادة أو القضاء.

ولكن أشكل عليه المحقّق النائيني[1]: **أوّلاً**: بأنّ الأحكام الظاهريّة في الحقيقة أحكام عذريّة، والمكلّف مأمور بترتيب آثار الواقع عليها حين الجهل به، وإنّما يكون معذوراً في ترك الواقع ما دام بقاء الجهل والشكّ، وإذا ارتفع يرتفع عذره، فإذن بطبيعة الحال تجب الإعادة أو القضاء.

وجوابه: أنّه سلّمنا أنّ هذه القاعدة قاعدة عذريّة وبقاءها يدور مدار بقاء الشكّ فقط، ولكن مفادها جعل الطهارة الظاهريّة لترتّب آثار الطهارة الواقعيّة، فلا نقص في الصلاة المأتي بها بطهارة ظاهريّة، ولا محلّ للإعادة أو القضاء.

وثانياً: بأنّ الحكومة والتوسعة للقاعدة متوقّفة على دلالتها على جعل الطهارة الظاهريّة أوّلاً، وعلى دلالة دليل على أنّ ما هو الشرط في الصلاة أعمّ من الطهارة الواقعيّة والظاهريّة، والمفروض أنّه لم يقم دليل سوى ما دلّ على جعل الطهارة الظاهريّة.

وجوابه: أنّ المعيار في تشخيص التعارض وعدمه وتفسير أحد الدليلين

(١) فوائد الأصول ١: ٢٤٩.

للآخر وعدمه عبارة عن نظر العرف والعقلاء، ولا شكّ في أنّ طريق الجمع عندهم منحصر بالحكومة ههنا، فإنّ بعد نفي لغويّة جعل الحكم الظاهري وهكذا نفي التعارض بين قاعدة الطهارة وبين ما يكون الظاهر عنه الطهارة الواقعيّة ـ مثل صلّ مع الطهارة ـ بتعيّن الحكومة. ولا تحتاج حاكميّة القاعدة على الدلالة على الأمرين، بل العقلاء يحكمون بالحاكميّة بعد الدلالة على الأمر الأوّل.

وثالثاً: بأنّ الحكومة على قسمين: حكومة ظاهريّة وحكومة واقعيّة، وإجمال الفرق بينهما أنّ الموضوع في الثانية عبارة عن الواقعيّة في الدليل الحاكم والمحكوم، ويكون حكم الخاصّ مجعولاً واقعيّاً في عرض جعل الحكم العامّ من دون أن يكون بينهما طوليّة وترتّب، كما في مثل قولهﷺ: **«لا شكّ لكثير الشكّ»**(١)، حيث يكون حاكماً على مثل قولهﷺ: **«إن شككت فابن على الأكثر»**(٢)، ويوجب دليل الحاكم التضييق في دليل المحكوم، وأضاف إليه قيداً. ونتيجة الدليلين: أنّه إذا شككت بين الثلاث والأربع ولم تكن كثير الشكّ فابن على الأكثر.

وأمّا الموضوع في الحكومة الظاهريّة فلا شكّ في أنّه في دليل الحاكم عبارة عن الشكّ في دليل المحكوم، والمجعول فيها إنّما هو في طول المجعول الواقعي وفي المرتبة المتأخّرة عنه، مثل قاعدة الطهارة حيث تكون حاكمة على مثل: البول نجس، فمفاد قاعدة الطهارة في قبال البول نجس هو أنّه إذا شككت في طهارة شيء ونجاسته فهو طاهر، ونعبّر عن هذه بـ«الحكومة الظاهريّة»، وهي

(١) أنظر: الوسائل ٨: ٢٢٨، الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٢.
(٢) الوسائل ٨: ٢١٢ و ٢١٣، الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١ و ٣.

لا توجب تصرّفاً من حيث التوسعة والتضييق في دليل المحكوم، فإنّ الحكم في دليل الحاكم متأخّر برتبتين عن الحكم في دليل المحكوم؛ إذ لا شكّ في أنّ الحكم في دليل الحاكم متأخّر عن موضوعه، وقلنا: إنّ موضوعه عبارة عن الشكّ في دليل المحكوم، فلابدّ من تحقّق دليل المحكوم أوّلاً وتحقّق الشكّ فيه ثانياً حتّى يتحقّق موضوع دليل الحاكم، فكيف يمكن إيجاد التوسعة أو التضييق من دليل الحاكم في دليل المحكوم؟! فلا معنى للإجزاء استناداً إلى قاعدة الطهارة، فالحكومة ظاهريّة ولفظيّة، ويترتّب على ذلك جواز ترتيب آثار الواقع ما لم ينكشف الخلاف، فإذا انكشف ينكشف عدم وجدان العمل لشرطه، ويكون مقتضى القاعدة هو عدم الإجزاء.

وجوابه: مع أنّا ما سمعت حكومة ظاهريّة في محدودة الألفاظ: أنّ قاعدة الطهارة لا تلاحظ مع مثل «البول نجس»، فإنّهما كانا حكمين ظاهري وواقعي، والبحث في إمكان اجتماعهما وعدمه في محلّه، ونلاحظ في ما نحن فيه قاعدة الطهارة مع قوله ﷺ: «صلّ مع الطهارة» الذي يكون الظاهر منه في بادئ النظر الطهارة الواقعيّة، ويجمع العقلاء بين ما هو ظاهر شرطيّة الطهارة الواقعيّة وبين قوله ﷺ: «**كلّ شيء شكّ في طهارته ونجاسته فهو طاهر**» بالحكومة، بعد نفي التعارض بينهما ونفي لغويّة جعل الطهارة ظاهريّة.

ورابعاً: بأنّه لو كانت الطهارة المجعولة بأصالة الطهارة أو استصحابها موسّعة للطهارة الواقعيّة لكان اللازم الحكم بطهارة ملاقي مستصحب الطهارة، وعدم القول بنجاسته بعد انكشاف الخلاف وكون الملاقي نجساً من الابتداء؛ لأنّه حين الملاقاة كان طاهراً بمقتضى التوسعة التي جاء بها الاستصحاب، وبعد انكشاف الخلاف لم تحدث ملاقاة أُخرى توجب نجاسة الملاقي، فينبغي

القول بطهارته، مع أنّه لم يلتزم به أحد، أي القول بأنّ الشكّ في الملاقي يوجب الحكم بعدم نجاسة الملاقي بحسب الواقع.

وجوابه: أوّلاً: أنّه لو سلّمنا تحقّق ملاك الحكومة في قوله: «كلّ ما يلاقي النجس فهو متنجّس»، كتحقّقه في قوله: «صلّ مع الطهارة»، ولكنّه ما يرتبط منهما في مبحث الإجزاء هو الثاني، وحكومة القاعدة وعدمها على مثل دليل الأوّل أجنبيّة عمّا نحن فيه، أو أنّ ملاك حكومة القاعدة على مثله متحقّق، إلّا أنّه يمنع مانع ـ مثل الإجماع أو ضرورة الفقه وأمثال ذلك ـ عنها، وهو لا يتحقّق في مثل «صلّ مع الطهارة»، فلا دليل لرفع اليد عن مقتضى الحكومة والحكم بالإجزاء في ما نحن فيه، فتحقّق المانع الأوّل وعدمه في الثاني يوجب القول بالتفصيل بينهما، وإن تحقّق الملاك في كليهما.

وثانياً: أنّه لا شكّ في أنّ الحكومة مسألة عقلائيّة، ولكنّه لابدّ من الارتباط والسنخيّة بين الدليل الحاكم والمحكوم، ومن البديهي تحقّقه بين قاعدة الطهارة والأدلّة التي تترتّب الآثار على الطهارة الواقعيّة ظاهراً، مثل: قوله: «صلّ مع الطهارة»، ويشترط في المأكول والمشروب أن يكون طاهراً، وأمثال ذلك، ولذا تتحقّق حكومة القاعدة عليها.

وأمّا الأدلّة التي يكون الحكم فيها عبارة عن النجاسة كقوله: كلّ ما يلاقي النجاسة فهو متنجّس ـ مثلاً ـ فلا ارتباط بينها وبين القاعدة أصلاً، بل يكون بينهما التخالف والتضادّ؛ إذ تكون إحداهما في مقام جعل النجاسة، والأُخرى في مقام جعل الطهارة الظاهريّة، وطريق الجمع بينهما طريق الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي لا الحكومة. فالإشكالات غير واردة على المبنى، وبالنتيجة يكون الحكم الإجزاء هنا.

ولا يخفى أنّ التعبير بكشف الخلاف ههنا مسامحة، وليس بصحيح؛ إذ لا يحصل لنا بعد جريان قاعدة الطهارة العلم بالواقع، وليس لنا طريق إليه حتّى نعبّر بكشف الخلاف بعد وضوح حقيقة الحال، بل القاعدة توجب توسعة دائرة الطهارة التي تترتّب عليها الآثار تسهيلاً وامتناناً على الأمّة. ويجري جميع ما ذكرناه في قاعدة الطهارة من النزاع والنتيجة في قاعدة الحلّيّة أيضاً.

بيان ذلك: أنّ قوله: «**كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام**» معناه على القول المشهور أنّه كلّ شيء شكّ في حلّيّته وحرمته فهو لك حلال ظاهراً، والغاية تبيّن خصوصيّة الموضوع، فإن لاحظنا هذه القاعدة مع قوله: لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه ـ الظاهر في أنّ ما يكون مانعاً عن الصلاة عبارة عمّا كان محرّم الأكل بحسب الواقع ـ تكون القاعدة حاكمة عليه وتوجب التضييق في دائرة المانعيّة، فإن صلّينا في جزء حيوان المشكوك الحلّيّة والحرمة بعد جريان قاعدة الحلّيّة فيه، ثمّ انكشف حرمته لا يجب القضاء ولا الإعادة؛ إذ الصلاة تتحقّق مع الطهارة الظاهريّة، فلا مانع من صحّتها، فيستلزم الحكومة في هذه القاعدة تضييق دليل المحكوم وفي قاعدة الطهارة توسعته، وكلاهما مناسب مع التسهيل والامتنان. إلى هنا تمّ بحث الأصلين من الأصول العمليّة.

والبحث في أصل البراءة قد يقع في البراءة العقليّة، وقد يقع في البراءة الشرعيّة، ولا شكّ في أنّ البراءة العقليّة أجنبيّة عن مسألة الإجزاء وعدمه، فإنّ دليلها عبارة عن قبح العقاب بلا بيان، ولا يكون مفاده نفي التكليف بحسب الواقع، بل يكون مفاده نفي استحقاق العقوبة فيما خالفه المكلّف؛ لعدم تحقّق البيان من المولى، فإن صلّينا بدون السورة استناداً إلى هذا الأصل، ثمّ انكشف الخلاف يجب القضاء في الوقت والإعادة في خارج الوقت، وغاية ما

تدلّ عليه البراءة العقليّة هو نفي المؤاخذة فقط، وهو لا يستلزم الإجزاء قطعاً.

إنّما المهمّ البراءة الشرعيّة، ومستندها حديث الرفع مثل قوله ﷺ: «رُفع عن أمّتي تسع... ومنها ما لا يعلمون»[1]، والموصول فيه عامّ يشمل جميع ما يكون رفعه ووضعه بيد الشارع من الأحكام التكليفيّة ـ كالوجوب والحرمة ـ والوضعيّة، كالحجّيّة والجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة وأمثال ذلك، فإن شككنا في جزئيّة السورة ـ مثلاً ـ فلا شكّ في عدم وصول النوبة إلى البراءة الشرعيّة إلّا بعد الفحص واليأس عن الدليل اللفظي في جانب النفي أو الإثبات حتّى في صورة الإطلاق، والقول بأنّ مثل ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ يكون في مقام بيان أصل المشروعيّة لا في مقام بيان كيفيّة الصلاة، ولذا لا يمكن التمسّك بإطلاقه لنفي الجزئيّة؛ لفقدانه شرائط التمسّك به. والحكم ههنا كما في قاعدة الطهارة عبارة عن الإجزاء، ولكنّه يحتاج إلى الدقّة والتأمّل.

بيان ذلك: أنّ مفاد حديث الرفع ليس نفي المؤاخذة فقط، بل مفاده عبارة عن نفي جزئيّة السورة المشكوك في جزئيّتها، ولا يكون مفاده نفي الجزئيّة لغير العالم بالجزئيّة، فإنّه يوجب التقدّم والتأخّر الدوري المحال، ولا أقلّ من التصويب الباطل؛ إذ القول باختصاص الحكم الواقعي بالعالم بالواقع لا للجاهل تصويب مجمع على بطلانه.

على أنّ الروايات الكثيرة تدلّ على أنّ لله تعالى في كلّ واقعة حكماً يشترك فيه الجاهل والعالم، ومعلوم أنّ الظاهر من الحكم أعمّ من الحكم التكليفي والوضعي، فكيف رفعت جزئيّة المشكوكة بعد اشتراكهما في أصل الجزئيّة؟!

ولابدّ لنا من حلّ المسألة بأنّ المستفاد من ضمّ ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ إلى ما

(١) الوسائل ١٥: ٣٦٩، الباب ٦٥ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه، الحديث ١.

يدلّ على جزئيّة السورة بحسب الواقع أنّ طريق امتثال هذا الأمر في الخارج منحصر بإتيان الصلاة مع السورة، ولكنّ المجتهد بعد الفحص وعدم الظفر على الدليل المذكور التمسّك بحديث الرفع، فمفاده لا محالة يكون في هذه الحالة عبارة من تجويز الشارع إتيان الصلاة للجاهل بالجزئيّة بدون السورة امتناناً، وإذا أجاز له بإتيانها بهذه الكيفيّة فهو لا يكون قابلاً للجمع مع لزوم الإعادة أو القضاء بعد علمه بحقيقة الحال، فالحكم في البراءة الشرعيّة أيضاً عبارة عن الإجزاء.

وأمّا أصالة الاشتغال فلا شكّ في خروجها عن موضوع البحث، فإنّا نبحث فيما تحقّق عبادة مع فقدان بعض الأجزاء أو الشرائط، ومورد جريان هذا الأصل عبارة عمّا أُتي بمحتمل الشرطيّة والجزئيّة وترك ما يحتمل المانعيّة، ولذا لا يصحّ التعبير بأنّ أصالة الاشتغال مقتضية للإجزاء، فإنّ بعد إتيان الصلاة ـ مثلاً ـ مع السورة وكشف عدم جزئيّتها وكونها بعنوان المستحبّ، أو شيء غير قادح في صحّة الصلاة، فلا نقص فيها حتّى نبحث ونعبّر بالإجزاء.

وأمّا أصالة التخيير التي تجري في دوران الأمر بين المحذورين بعنوان أصل عقلي فموردها قد يكون عبارة عن عمل يدور أمره بين الوجوب والحرمة فلا معنى للإجزاء ههنا؛ إذ المكلّف إمّا يأتي به أو يتركه، وعلى التقديرين إمّا يكشف عن الخلاف وإمّا لا يكشف، وإن أتى به ثمّ انكشف أنّه كان محرّماً فلا يعقل التعبير بالإجزاء، وهكذا إن تركه ثمّ انكشف أنّه كان واجباً بحسب الواقع، فإنّه كان تاركاً للمأمور به رأساً، فلابدّ من إتيانه ولو قضاءً؛ لأنّه لم يأت بشيء أصلاً.

وقد يكون موردها عبارة عن أجزاء المأمور به كالشكّ في أنّ للسورة

ـ مثلاً ـ جزئيّة أو مانعيّة، فحينئذٍ إن كان المأمور به قابلاً للتكرار فلا مورد لأصالة التخيير أصلاً، والحاكم عبارة عن أصالة الاشتغال، ومفادها تكرار المأمور به تارة مع وجود الشيء المشكوك مانعيّته أو جزئيّته، وأُخرى بدونه لحصول العلم بتحقّق المأمور به في الخارج.

وأمّا إن كان الأمر دائراً بين المانعيّة والجزئيّة والمأمور به غير قابل للتكرار، فهو يرتبط ببحث الإجزاء، فإنّ بعد حكم العقل بالتخيير ورعاية المكلّف جانب الجزئيّة حين العمل وانكشاف المانعيّة يجري البحث بأنّ أصالة التخيير تقتضي الإجزاء أم لا؟ ويجري هنا ما مرّ في البراءة العقليّة من أنّ العقل بعد دوران الأمر بين المحذورين وعدم الترجيح يحكم بالتخيير، فإن تركه المكلّف أو أتى به في مقام العمل لا يستحقّ المؤاخذة في صورة كشف الخلاف، ولا حكم للعقل بالإجزاء وعدمه، بل هو ينفي المؤاخذة فقط، والقاعدة تقتضي عدم الإجزاء، فإنّه إن كان جزءً تُرك، وإن كان مانعاً أُتي به.

وأمّا الاستصحاب فالتحقيق أنّه أصل شرعي كما عليه المحقّقون، ومستنده عبارة عن عدّة روايات متضمّنة لجملة: «**لا تنقض اليقين بالشكّ**»، فإن شكّ المكلّف في طهارة ثوبه أو بدنه واستصحب الطهارة وصلّى، ثمّ انكشف أنّ الصلاة وقعت في الثوب المتنجّس، هل هي مجزية أم لا؟ فإذا لاحظنا أدلّة شرطيّة الطهارة في الصلاة، مثل: «**لا صلاة إلّا بطهور**» و «صلّ مع طهارة الثوب والبدن»، فلا شكّ في أنّ الظاهر منها الطهارة الواقعيّة، بحيث إن انكشف فاقديّة الصلاة لها كانت فاقدة للشرط فهي لا تكون مأموراً بها ولا تُجزي عنه.

وأمّا إذا لاحظنا دليل الاستصحاب فهو في مورد الشكّ يقول: إذا شككت

في الوضوء وكنت على يقين من وضوئك السابق فأنت باقٍ على يقينك تعبّداً لا وجداناً بل ظاهراً. أو أنّ الشارع يحسبك المتيقّن من حيث ترتّب آثار اليقين، أي يجوز لك الدخول في الصلاة بهذا الثوب والبدن المشكوك طهارتهما ومع الوضوء المشكوك بقاؤه.

ومن البديهي أنّ العقل بعد ملاحظة هذين الدليلين لا يحكم بالتعارض بينهما، بل يحكم بأنّ دليل الاستصحاب مفسّر للأدلّة المذكورة ومبيّن لمرادها الواقعي، فهو حاكم عليها ولازمه الإجزاء في صورة كشف الخلاف.

وأمّا قاعدة الفراغ والتجاوز ففي الابتداء بحث في أنّهما قاعدتان مستقلّتان، إحداهما: تبيّن وظيفة الشاكّ في أثناء العمل، والأُخرى: تبيّن وظيفته بعد الفراغ من العمل، أو أنّهما قاعدة واحدة. فقال بعض بالأوّل، وقال آخرون ـ مثل الإمام‌ﷺ[1] ـ بالثاني، وأنّ القاعدة هي قاعدة التجاوز وقاعدة الفراغ من مصاديقها، وتحقيق البحث في محلّه.

فإن لم يراع جزءً أو شرطاً استناداً إلى هذه القاعدة ثمّ انكشف الخلاف كما لو وقعت الصلاة بدون الوضوء أو بدون الركوع ـ مثلاً ـ فهل يجب القضاء أو الإعادة أم لا؟ ولكن لابدّ لنا في باديء الأمر من تحقيق أنّ هذه القاعدة هل تكون من القواعد العقلائيّة والشارع أكّدها وأمضاها في ضمن الروايات الواردة في هذه المقولة، أم تكون من القواعد الشرعيّة؟ وعلى فرض كونها قاعدة عقلائيّة فهل تكون عندهم بعنوان الأمارة والطريق إلى الواقع ـ كحجّيّة خبر الثقة وأماريّته ـ أم لا؟ وكلتا الجهتين محلّ للبحث، ويحتمل أن تكون من الأُصول التعبّديّة العقلائيّة من دون أن تكون لها أماريّة وكاشفيّة، ونظيره

(١) تهذيب الأُصول ١: ١٩٣.

البحث في أصالة الحقيقة؛ بأنّ حجّيّتها من باب أصالة الظهور أو من باب التعبّد، ولا شكّ في أنّ حجّيّة أصالة الظهور عند العقلاء تكون من باب الأماريّة أنّها من الظنون الخاصّة، وأنّ لها كاشفيّة عن مراد المتكلّم في جميع الاستعمالات، الأعمّ من الحقيقة والمجاز.

وأمّا أصالة الحقيقة فيحتمل أن تكون من مصاديق أصالة الظهور، وليست من الأُصول المستقلّة، فهي عبارة عن أصالة الظهور، إلّا أنّ موردها فيما كان خالياً عن القرينة.

ويحتمل أن تكون أصلاً تعبّديّاً عقلائيّاً بدون الارتباط بعنوان الأماريّة والطريقيّة وأصالة الظهور، وهذا الاحتمال يكشف عن تحقّق أصل عقلائي، لعلّه كانت أصالة عدم النقل أيضاً من هذا القبيل، فيحتمل أن تكون قاعدة الفراغ والتجاوز أيضاً من هذا القبيل، فالروايات تحمل على الإمضاء والتأكيد لما هو المتداول بين العقلاء.

ولكنّ التحقيق أنّ في مثل هذه الأُمور ليس للعقلاء حكم بالإجزاء، فإن شكّ في جزء من الأجزاء الدخيلة في ترتّب الأثر للمعجون الكذائي وأمثال ذلك فلا تكون طريقتهم عدم الاعتناء به، ولا تتحقّق بينهم هذه السيرة أصلاً، ولو فرضنا تحقّقها بينهم ولكنّهم بعد كشف الخلاف لا يحكمون بالإجزاء قطعاً، فلا يكون من هذه القاعدة خبر ولا أثر، فتكون هذه القاعدة استناداً إلى الروايات الواردة قاعدة شرعيّة، أو قاعدتين شرعيّتين، وهذه توجب التخصّص في أدلّة الاستصحاب، وإذا شككنا حين السجود بإتيان الركوع وعدمه، والاستصحاب يقتضي العدم ولكنّ القاعدة تقتضي الإتيان به، وهكذا إن شككنا بعد الصلاة في تحقّقها في حال الطهارة أم لا؟ والاستصحاب يقتضي

عدمها، ولكنّ القاعدة توجب التخصيص في دليله وتقتضي تحقّقها، كما في مثل الشكّ في عدد الركعات إن شككنا بين الثلاث والأربع يكون مقتضى الاستصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة، ولكنّ الشارع يقول تخصيصاً له: «إذا شككت بين الثلاث والأربع فابن على الأربع» فالقاعدة تخصّص الاستصحاب بناءً على كونها أصلاً، وبناءً على كونها من الأمارات تكون حاكمة عليها، ولكن لابدّ لنا من البحث على كلا التقديرين، فإن كانت أمارة كما يستفاد من بعض تعبيرات الروايات كقول الإمام‌عليه السلام ـ لمن شكّ بعد الوضوء في غسل يده اليمنى بعد الحكم ـ بعدم الاعتناء بهذا الشكّ، وعلّله بأنّه حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ.

قيل: إنّ الأذكريّة أمارة على الواقع، والمكلّف استناداً إلى هذه القاعدة لم يأت بغسل اليد ثانياً ثمّ انكشف الخلاف، ومرّ أنّ المحور والأساس في الأمارات هو الواقع ولو كانت قطعاً، ولذا لا وجه للإجزاء، ويجب القضاء والإعادة بلا شكّ ولا ريب؛ إذ الأمارات مبيّنة للصغرى وحاكمة بأنّ الطهارة الواقعيّة ههنا متحقّقة بدون التصرّف في الكبرى توسعة أو تضييقاً، ولذا لا صغرويّة لها بعد كشف الخلاف، بخلاف الأُصول العمليّة. هذا كلّه في صورة أماريّة القاعدة.

وإن كانت القاعدة أصلاً شرعيّاً تتحقّق ههنا أيضاً، فإنّ الظاهر من دليل جزئيّة الركوع هو الركوع الواقعي، ودليل القاعدة ـ كما في مورد السؤال عن الشكّ في الركوع وهو في السجود، قال الإمام‌عليه السلام: «نعم، قد ركعت» ـ يقول: الشرط هو الركوع الذي أعمّ من الواقعي والظاهري، فهو يحكم بتوسعة الدائرة الجزئيّة، ولذا لا يجب القضاء والإعادة في صورة كشف الخلاف، فلازم

الحكومة الحكم بالإجزاء.

وأمّا إذا شككنا في إتيان الصلاة وعدمه في الوقت وتركناها استناداً إلى قاعدة عدم الاعتناء بالشكّ بعد الوقت ثمّ انكشف الخلاف فلا معنى للإجزاء؛ إذ لم يتحقّق في الخارج عمل حتّى نقول بأنّه مجزي أم لا، فهي قاعدة تسهيليّة عذريّة فقط، ولا عذريّة لها بعد كشف الخلاف.

وأمّا أصالة الصحّة فبعض مواردها خارجة عن مسألة الإجزاء، مثل: جريانها في صورة الشكّ في الصحّة والفساد للبيع أو النكاح، وجريانها فيما ينطبق عليه قاعدة الفراغ، وما يرتبط منها في ما نحن فيه عبارة عن جريانها في مثل الاستئجار في العبادات الفائتة من الميّت وشكّ الوارث في صحّة ما أتى به النائب في الخارج بعد وثوقه بأصل تحقّق العمل، ولكن انكشف الخلاف بعد الحكم بالصحّة استناداً إلى أصالة الصحّة، وأنّه لم يرعَ بعض الأجزاء والشرائط، فهل يقتضي هذا الأصل الإجزاء أم لا؟

ولابدّ لنا من التحقيق في ملاك حجّيّته، فإن كان ملاك الحجّيّة هو ظهور حال المسلّم كظهور اللفظ في المعنى بعنوان أمارة من الأمارات، فالحكم حكمها ـ أي عدم الإجزاء ـ وإن كان ملاك الحجّيّة عبارة عن التعبيرات الواردة في الروايات ـ مثل قوله‌ﷺ: «ضع أمر أخيك على أحسنه»، أي ضع أمر أخيك على كونه حسناً وصحيحاً في مقابل الباطل وما لا حسن فيه ـ فالحكم حينئذٍ أيضاً عدم الإجزاء، فإنّ ظاهر هذه العبارة يقتضي الارتباط بين المخاطب والأمر الذي كان المخاطب مأموراً بحمله على الصحيح، فالمكلّف الوارث لا يجوز له عدم إعطاء الأُجرة بمجرّد التريد في الصحّة، بل يلزم عليه الحكم بالصحّة بالإضافة إلى ما يتعلّق بنفع النائب، وهذا لا يستلزم الإجزاء

بالنسبة إلى وظيفة الوارث بإبراء ذمّة المنوب عنه.

على أنّ جريان أصالة الصحّة في هذه الحيثيّة المتعلّقة بالمنوب عنه مشكوك، سيّما في صورة كشف الخلاف، ولذا جريان أصالة الصحّة في الحيثيّة المتعلّقة بالنائب، أي استحقاق الأُجرة لا يستلزم الإجزاء كما لا يخفى. هذا تمام الكلام في مسألة الإجزاء.

فهرس المطالب

فهرس المطالب

المقدّمة

المقصد الأوّل: في الأوامر